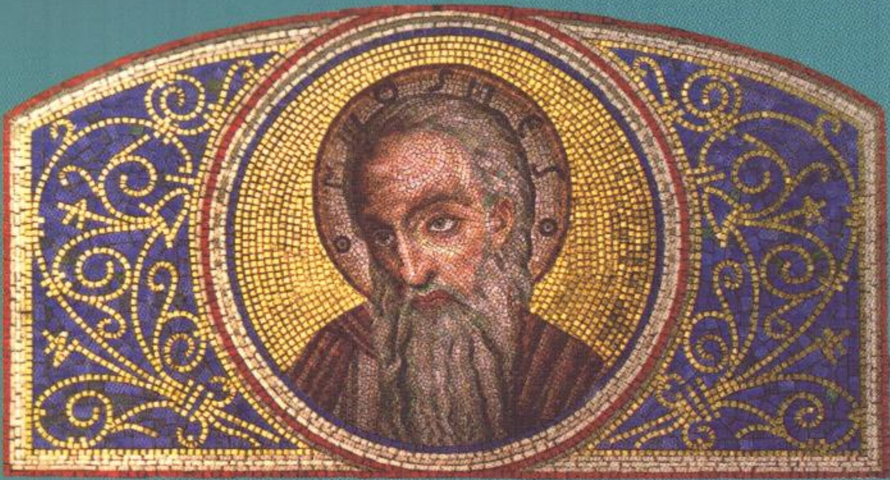


موسی

گرهارت فون‌راد/ مترجمان: فاطمه صبائی و محمد صبائی

دیگر پیامبری چون موسی در اسرائیل برنخاست، همو که یهوه روی در روی او را شناخت. چه بسیار آیات و معجزات که یهوه به میانجی وی در سرزمین مصر علیه فرعون و جملهٔ خادمان او و سراسرِ سرزمینِ وی به ظهور رساند! موسی چه دست قدرتمند و چه وحشتِ عظیمی برابر دیدگان تمامی اسرائیل در کار آورد!

(تثنیه ۳۴: ۱۰-۱۲)

ISBN 622040324-X
9786220403241

Graphic Designer:M.Bakhshian

سرشناسه: راد، گرهاردفون، ۱۹۰۱-۱۹۷۱ م. Rad, Gerhard von
عنوان و نام پدیدآور: موسی/گرهارت فون‌راد؛ مترجمان فاطمه صبائی و محمد صبائی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۱۱۱ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۳۲۴-۱
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: عنوان اصلی: .Moses
موضوع: موسی، پیامبر یهود
موضوع: Moses (Biblical leader)
شناسهٔ افزوده: صبائی، محمد، ۱۳۶۶ ـ، مترجم
شناسهٔ افزوده: صبائی، فاطمه، ۱۳۶۸ ـ، مترجم
رده‌بندی کنگره: BS ۵۸۰
رده‌بندی دیویی: ۲۲۱/۹۲
شمارهٔ کتاب‌شناسی ملی: ۶۱۶۵۵۵۳

موسی

گرهارت فون‌راد

مترجمان:
فاطمه صبائی و محمد صبائی

ققنوس

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Moses
Gerhard von Rad
James Clarke & Co, 2012

انتشارات ققنوس
تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شمارهٔ ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶
ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:
تحریریهٔ انتشارات ققنوس

* * *

گرهارت فون‌راد
موسی
مترجمان: فاطمه صبائی و محمد صبائی
چاپ اول
۱۱۰۰ نسخه
۱۳۹۹
چاپ پارمیدا

شابک: ۱-۰۳۲۴-۰۴-۶۲۲-۹۷۸
ISNN: 978-622-04-0324-1
www.qoqnoos.ir
Printed in Iran
۱۸۰۰۰ تومان

فهرست

مقدمهٔ مترجمان

گرهارت فون‌راد در ۲۱ اکتبر سال ۱۹۰۱ در نورنبرگ[۱] آلمان متولد شد. در دانشگاه‌های ارلانگن[۲] و توبینگن[۳] در رشتهٔ الهیات تحصیل کرد و پس از تکمیل رسالهٔ تحصیلی خود با عنوان قوم خدا در سفر تثنیه[۴] به مقام استادی در دانشگاه ارلانگن رسید. در سال ۱۹۳۰ به دانشگاه لایپزیک[۵] رفت و تا سال ۱۹۳۴ در آن‌جا تدریس کرد. در سال ۱۹۳۴ به دانشگاه ینا[۶] رفت و در آن‌جا اثر دوران‌ساز خویش دربارهٔ نقد قالب[۷] اسفار سِتّه (سفر پیدایش، خروج، لاویان، اعداد، تثنیه، و یوشع) را نوشت و نگارش تفسیر سفر پیدایش را هم آغاز کرد که شروع جنگ جهانی دوم چاپ و نشر آن را به تعویق انداخت. فون‌راد در سال ۱۹۴۹ به دانشگاه هایدلبرگ[۸] رفت و تا زمان بازنشستگی در آن‌جا تدریس می‌کرد. در این سال‌ها کتاب‌هایی چون الهیات عهد عتیق،[۹] حکمت در اسرائیل[۱۰] و نیز رساله‌هایی مختصر با عنوان جنگ مقدس در اسرائیل باستان[۱۱] و قربانیِ ابراهیم[۱۲] را منتشر کرد.[۱۳] فون‌راد سرانجام در ۳۱ اکتبر سال ۱۹۷۱ چشم از جهان فروبست.[۱۴]

---

1. Nürnberg
2. Erlangen
3. Tubingen
4. *Das Gottesvolk im Deuteronomium*
5. Leipzig
6. Jena

۷. form criticism، یا نقد گونه(ی ادبی)، نقد شکل.

8. Heidelberg
9. *Old Testament Theology*
10. *Weisheit in Israel*
11. *Der heilige Krieg im alten Israel*
12. *Das Opfer des Abraham*

۱۳. برای آگاهی از آثار دیگر فون‌راد به متن الحاقی ویراستار با عنوان «برای مطالعهٔ بیشتر» در انتهای کتاب نگاه کنید.

14. Paula K. Byers and Suzanne Michele Bourgoin, *Encyclopedia of World Biography*, Gale Research, 1998, vol. 16, pp. 29-30.

فون‌راد اغلبِ پژوهش‌های خویش در باب کتاب مقدس عبرانی را بر اساس دو روشِ نقد قالب و نقد سنت[1] یا تاریخِ سنت[2] انجام داده است. نقد قالب رویکردی در مطالعات کتاب مقدس است که هرمان گونکل[3] در اواخر سدهٔ نوزدهم آن را باب کرد. منتقدان در این روش می‌کوشند گونه[4]های مختلف متون کتاب مقدس را تفکیک و تحلیل کنند و برای این کار نیز چهار مرحله طی می‌کنند: تحلیل ساختار هر گونه، توصیف آن، تعریف زمینه(ها)ی پیدایی و کاربست آن و، در نهایت، بیان اهداف و مقاصد هر گونه. هدف منتقدان آن است که بدین ترتیب این گونه‌ها و تاریخ پیش‌نوشتاری‌شان، زمینه‌های دینی یا اجتماعی که موجب پیدایش و کاربست آن‌ها شدند، و کارکردشان در حیات دینی روزگار قدیم را بشناسند و از این طریق به فهم متون برسند. بعضی از مهم‌ترین قالب‌های متنیِ موجود در اسفار خمسه که در نقد قالبِ این اثر بررسی می‌شوند عبارت‌اند از: ۱. **اسطوره**، مثلاً در ابواب ۱ تا ۱۱ سفر پیدایش؛ ۲. **قصه‌های عامیانه**، مثلاً گونکل معتقد است که بُنمایهٔ[5] درخت حیات، مفهوم بهشت یا باغ عدن و تصور سرزمینی که در آن شیر و شهد روان است جملگی از قصه‌های عامیانه برگرفته شده‌اند؛ ۳. **داستان بلند**، مثلاً داستان پدران قوم[6] در سفر پیدایش؛ ۴. **داستان کوتاه**، مثلاً داستان منّ در باب ۱۶ سفر خروج؛ ۵. **افسانه**، مثلاً داستان مار مفرغین در سفر اعداد ۲۱: ۴–۹؛ ۶. **شهادت‌نامهٔ تاریخی**، مثلاً در سفر تثنیه ۲۶: ۵–۹؛ ۷. **مجموعهٔ قوانین ـ شرایع**، مثلاً در کتاب عهد در سفر خروج ۱۹: ۲۳–۲۰: ۲۲؛ ده فرمان در سفر خروج ۲۰: ۲–۱۷؛ قوانین تثنیه‌ای در سفر تثنیه ابوابِ ۱۲–۲۶؛ قوانین قداست در سفر لاویان ابوابِ ۱۷–۲۶؛ و قانون کهانت در سفر خروج ۲۵–۳۱، ۳۴: ۲۹ و سفر لاویان باب ۱۶ و نیز در بخش‌هایی از سفر اعداد. فون‌راد در فصل چهارم کتاب حاضر به دوره‌ای که این مجموعهٔ قوانین ـ شرایع در آن پدید آمدند و فرایندی که طی آن

1. tradition criticism
2. tradition history
3. Hermann Gunkel (1862-1932)
4. genre
5. motif
6. patriarchs

گردآوری شدند اشاره کرده است؛ ۸. **عهد**، مثلاً در سفر پیدایش ۲۲: ۱۶ یا سفر تثنیه ۲۹: ۱۳.[1]

روش دیگری که فون‌راد بر اساس آن به مطالعهٔ اسفار خمسه می‌پردازد نقد سنت یا تاریخ سنت است. این روش را نیز هرمان گونکل در اوایل سدهٔ بیستم بر اساس پژوهش‌های فرهنگ عامه شکل داد و در حوزهٔ مطالعات کتاب مقدس باب کرد.

هدف این روش کشف و توضیح سنت‌های بومی و عامیانهٔ نهفته در پسِ پشتِ روایت‌ها و داستان‌های کتاب مقدس است. در این روش فرض بر آن است که بیشتر مطالب کتاب مقدس ــ هم داستان‌ها و هم حتی متون شرعی ــ پیش از آن‌که مکتوب شوند، فرایند طولانیِ ترکیب‌بندیِ شفاهی، انتقال و جرح و تعدیل را طی کرده‌اند. هدف روش نقد سنت توضیح این مسئله است که چگونه داستان‌های شفاهی به متون مکتوب تبدیل و به مکتوبات موجود در کتاب مقدس افزوده شدند. منتقدان در این روش بر آن‌اند که متون مکتوبِ موجود در کتاب مقدس از حیث مضمون و معنا با داستان‌های شفاهی‌ای که صورت شفاهیِ همان متون مکتوب‌اند از اساس فرق دارند. وقتی این داستان‌ها از یک راوی به راوی دیگر می‌رسید، هر کدام جزئیاتی به آن‌ها می‌افزودند یا از آن‌ها حذف می‌کردند و برای آن‌که دیدگاه‌های خود را در داستان‌ها بازتاب دهند در آن‌ها جرح و تعدیل می‌کردند. پس از آن‌که داستان‌ها مکتوب شدند، باز هم برای سازگار شدن با افکار و نظرات دینی و غیردینیِ کاتبان و بازنگرهای متن تغییر کردند. حال، منتقدان سنت با چنین فرض‌هایی می‌کوشند در تحلیل خود مشخص کنند که راویانِ خالق و ناقل داستان‌ها کیستند، زمینهٔ اصلی موجد داستان‌ها کدام است و هدف داستان‌ها چیست، و این‌که داستان‌های شفاهی در چه فرایندی به مدرکی مکتوب تبدیل شده‌اند.[2]

با نظر به چنین روش و رویکردی است که فون‌راد در کتاب حاضر

---

1. R. A. Taylor, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, T. Desmond Alexander and David W. Baker (eds.), Inter Varsity Press, USA, 2003, pp. 336-341.
2. Ibid., pp. 864-865.

می‌گوید معرفی و سیمانگاری موسی در کتاب مقدس حاصل تجربه‌های ایمانیِ نسل‌های مختلف است؛ تجربهٔ ایمانیِ نسل‌هایی که از سویی خواهان پیروی از موسی در مسیر ایمان بودند، و از سوی دیگر پروای اقتضائات وضع و زمانهٔ جدید را داشتند. داستان‌های مربوط به موسی و سنت‌های مربوط به او در متن و بطن تاریخ ایمانِ قوم زنده مانده‌اند و در این و طبق این تاریخ شکل گرفته‌اند. نویسندگان داستان‌ها و گردآورندگان و ناقلان سنت‌ها و در نهایت کسانی که این داستان‌ها و سنت‌ها را در کتاب مقدس می‌خوانند، بیش و پیش از آگاهی از چند و چونِ حیات موسی، در پی فهم این موضوع ایمانیِ سرنوشت‌سازند که یهوه برای نجات قوم خود از نگونبختی و بردگی در مصر، فرود آمد و با دست قدرتمند خویش و عطای شریعت حیات‌بخشِ خودْ ایشان را به سرزمین موعود هدایت کرد.

***

کتاب حاضر را می‌توان نما و طرح بسیار مختصری از الهیات عهد عتیق دانست. این کتاب اگرچه عنوان موسی را بر خود دارد، به‌تمامی به حیات موسی، نمی‌پردازد، بلکه آن را جزئی از سنت و تاریخ دین قوم اسرائیل می‌داند. از این روست که فون‌راد می‌گوید سنت‌ها و داستان‌های مربوط به موسی با وجود اهمیت فراوانِ شخصیت و حیات او، در اصل و اساس قالبی هستند برای طرح و روایتِ اعمال نجات‌بخش عظیمی که خدا برای قوم خویش انجام داد.

فون‌راد در فصل نخست با تکیه بر تاریخ سنت‌های مربوط به موسی، دو ویژگی اصلی او را شخصیتی به‌کلی بشری و برخورداری از مقام میانجی یا شفیع می‌داند. او با داشتنِ همین شخصیتِ تماماً بشری است که روح خدا را دریافت می‌کند و مأمور هدایت قوم به سرزمین موعود می‌شود، و باز به سبب داشتن همین شخصیت است که قوم در بعضی مواقع با او به جدال و مخالفت برمی‌خیزند و انکارش می‌کنند. افزون بر این، موسی میانجیِ خدا و قوم و شفیع قوم نزد خداست. او پیش از مرگ بارها نزد خدا شفاعت می‌کند تا گناهان قَوم بخشوده شود و در نهایت نیز در سفر تثنیه می‌بینیم که تقاص

گناهان قوم را می‌دهد تا ایشان بتوانند به سرزمین موعود وارد شوند و او خود در تنهایی و محروم از ورود به این سرزمین در موآب وفات می‌یابد.

فون‌راد پس از این معرفی کوتاه از شخصیت موسی، طرحِ کلیِ کتاب را پیش می‌گیرد و به موضوع انکشاف نفس خدا می‌پردازد. انکشافِ نفس خدا عبارت از آن است که او در افعالش خود را می‌شناساند. افعال خدا نیز برآمده از ارادهٔ نجات‌بخش اوست. او در این انکشاف نفس از اختفای خویش بیرون می‌آید تا در مقام خدایی رحیم و فعال برای نجات قوم خویش عمل کند. نکتهٔ مهم در این‌جا آن است که قوم نباید گمان کنند که چون خدا خویش را مکشوف و برای نجات آنان در تاریخشان مداخله کرده، می‌توانند چنان‌که سایر پدیده‌های این جهان را می‌شناسند و برای اهداف و اعمال خود از آن‌ها بهره‌برداری می‌کنند، ذات خدا را هم بشناسند و او را تحت نظارت و فرمان خود درآورند. فون‌راد، با ارائهٔ تفسیری مختصر از سه داستانی که در پیدایش، خروج و داوران آمده است، نشان می‌دهد که انکشاف نفس و فعالیت خدا در تاریخْ اعمالی برآمده از اختیار، آزادیِ مطلق، و رحمت و فیض اوست و هرگز چنین نیست که او، به سبب این انکشاف نفس و فعالیت، تابع اراده و خواسته‌های انسان گردد یا مقهور و محصورِ ادراک انسان شود.

مسئله‌ای که در فصل سوم بررسی می‌شود این است: اینک خدایی که خود را شناسانده و برای قوم اعمالی نجات‌بخش انجام داده است، از آنان مطالبه هم دارد، زیرا با ایشان رابطه‌ای مبتنی بر عهد برقرار کرده است. خدا این مطالبات خود را در فرامین دهگانه بیان کرده است. فون‌راد معتقد است که از میان این فرامین، دو فرمان نخست اهمیت بیشتری دارند. در این دو فرمان از قوم خواسته می‌شود که رابطه‌ای مبتنی بر توکل و پرستش صادقانه و وفادارانه با یهوه و فقط یهوه داشته باشند و هرگز به هیچ طریقی از او صورت نسازند و بدین‌سان او را به عالم خلقت نکشانند. یهوه خدایی متعال و مقدس است و هیچ پدیدهٔ مخلوقی نمی‌تواند صورت او باشد. فون‌راد در این مورد داستان گوسالهٔ زرین در باب ۳۲ سفر خروج را مثال می‌آورد و می‌گوید انسان به سبب خواستهٔ ذاتیِ نیرومندی که دارد در پی آن است که خدا را در صورت

و تمثال مادّی نظاره و پرستش کند. او تأکید می‌کند که این خواسته می‌تواند مؤمن را به آن‌جا بکشاند که در کنار پرستش خدای واحد متعال، در قلب خود پرستشگاهی برای غیر او بسازد و بدین‌سان به خدا شرک بورزد. یهوه هم در این دو فرمان و هم در ممنوعیت‌هایی که در باب ۱۸ سفر تثنیه آمده است، از سَرِ غیرتی که به انسان و رابطه‌اش با او دارد، این دوگانگی در پرستش را ممنوع دانسته است و این‌گونه به قوم می‌فهماند که رابطهٔ او با آنان اگرچه ممکن است در ظاهر رابطه‌ای مقرراتی و تحکم‌آمیز بنماید، در حقیقت رابطه‌ای است که اصل و شالوده‌اش وقف و ایثارِ تمامی دل و تمامی جان به یهوه است.

فون‌راد در فصل چهارم به طرح و پاسخگویی به این پرسش برمی‌آید که مضمون فرامین داده‌شده به قوم چیست یا، به عبارت دیگر، قوم چگونه این فرامین را می‌فهمند. از نظر آنان این فرامین نمود ارادهٔ لطف‌آمیز و فیض‌بخشِ خداست؛ اراده بر این‌که قومِ خود را از بندگی مصریان برهاند تا تحت حمایتِ کامل او زندگی کنند. قوم معتقدند اطاعت از فرامین و زیستن در محضر خداست که حیات راستین به بار می‌آورد. فرامین برای قوم نوعی فراخوان‌اند، فراخوان به مقدس بودن؛ و مقدس بودن یعنی قوم در تمامِ ساحاتِ حیات و هستیِ خود صادقانه و وفادارانه طبقِ فرامین یهوه زندگی کنند. فرمانِ نگهداشتِ تَقدیس روز سَبَّت نیز در این معنا فهم می‌شود. یهوه در فرمان روز سبّت از انسان می‌خواهد که خود را از بند و بندگیِ مشغله‌های این‌جهانی برکنار بدارد و یک روزی خود را به‌تمامی وقف یهوه کند.

در فصل پنجم، تحقق وعده‌های خدا به قوم بررسی می‌شود زیرا در عهدی که میان خدا و قوم بسته شده است، افزون بر مطالبات از قوم، وعده‌های او به ایشان نیز آمده است. فون‌راد معتقد است که شش کتاب نخست کتاب مقدس عبرانی بر اساس طرح کلیِ وعدهٔ یهوه به قوم و تحقق این وعده نوشته شده است؛ یعنی در سفر پیدایش و در داستان‌های پدران قوم می‌بینیم که یهوه به ایشان وعدهٔ سرزمین و اعقاب می‌دهد و ابراهیم و اسحاق و یعقوب و پس از ایشان نیز تمام قوم به رهبری موسی و یوشع رهسپار سرزمین موعود می‌شوند که در نهایت در کتاب یوشع قوم این

سرزمین را فتح می‌کنند و در آن ساکن می‌شوند. آنچه در طول سال‌های درازِ رهسپاری به سوی سرزمین موعود مهم است و نقش تعیین‌کننده دارد توکل و اتکای محض به قدرت و عنایت یهوه است. قوم باید بدانند که در تمام فراز و فرود مسیر خویش و برای برآوردن تمام نیازهای خود فقط یهوه را به یاری بخوَانند وَ ایمان داشته باشند که رحمت و یاری یهوه در هر زمان و هر موقعیت نزد ایشان حاضر می‌آید. قوم اسرائیل باید ایمان داشته باشند که قدرت یهوه مافوقِ قدرتِ تمامِ قدرتمندان عالم است و هیچ قدرتی نمی‌تواند مانعِ تحققِ تدابیرِ خیرخواهانهَ و اهداف نجات‌بخشانهٔ او برای قومش شود. پسِ قوم در مواجهه با قدرتِ حکومت‌های متخاصم باید با ایمان راسخ به صدق وعدهٔ یهوه به سوی سرزمین موعود حرکت کنند، و با توکل به یهوه و نه به قَدرتِ خود موانع را از پیشِ روی بردارند.

***

مترجمان فارسی بی‌هیچ‌گونه انگیزه و هدفی برای تبلیغ دین یهود، صرفاً با نظر به کمبود منابع علمی معتبر فارسی در حوزهٔ الهیات یهودی و برای پیشبرد مطالعات ادیانی، اثر حاضر را انتخاب و ترجمه کرده‌اند. این کتاب اثری معتبر از دانشمندی نامدار و صاحب‌نظر است و می‌تواند بخشی از نیاز دانشجویان و پژوهشگران به منابع یهودی را تأمین کند.

خوانندگان گرامی باید در نظر داشته باشند که برخی مطالبِ کتابِ حاضر مخالف تصویر و تصوّری است که قرآن از خدا، موسی (ع) و هارون (ع) ارائه می‌دهد. مطالب این کتاب صرفاً بیانگر دیدگاه‌های یک عالِم الهیات مسیحی است و در بعضی موارد با تعالیم اسلامی همخوانی ندارد.

خدا را حمد و سپاس می‌گوییم و امید داریم که این کار کوچک را به دیدهٔ رضا و قبول بنگرد.

یادداشت ویراستار انگلیسی

من این ویراست جدید از کتابِ موسی اثر گرهارت فون‌راد را به طیف جدید و وسیع‌تری از خوانندگان ویراست اول آن تقدیم می‌کنم. از فون‌راد به خاطر تشریکِ مساعی در مطالعات عهد عتیق و توانایی در انجام دادن پژوهشی بسیار دقیق و ارائهٔ آن به صورتی همگان‌فهم تقدیر فراوان به جا می‌آورم.

مناسب دیدم به جای آن‌که صرفاً ویراست سال ۱۹۶۰ این کتاب را تجدید چاپ کنم ویراست جدیدی از آن فراهم آورم. ویراست اصلیِ انگلیسیِ کتاب عبارات انگلیسیِ دست‌وپاگیری داشت، از ترجمهٔ قدیمیِ نسخهٔ بازویراستهٔ معیارِ (RSV) کتاب مقدس نقل‌قول کرده بود، پانوشت‌های بسیار کمی داشت، و فاقد کتابنامه بود. بر این اساس، آنچه من در ویراست جدید انجام داده‌ام بدین قرار است:

۱. از نسخهٔ بازویراستهٔ جدید معیارِ (NRSV)[1] کتاب مقدس نقل‌قول آورده‌ام، اما به جای «خداوند»[2] در این نسخه، «یَهوِه»[3] آورده‌ام.
۲. در همهٔ فصل‌ها از عنوان استفاده کرده‌ام.
۳. برای اشاره به آثارِ دیگرِ فون‌راد، که در آن‌ها بعضی موضوعات این کتاب مفصل‌تر بررسی شده‌اند، مثلاً الهیات عهد عتیق و تفاسیر او از سفر پیدایش و سفر تثنیه، پانوشت‌هایی اضافه کرده‌ام.
۴. استنادهای معدودی افزوده‌ام که خواننده می‌تواند در آن‌ها بحث‌های

---

1. New Revised Standard Version (NRSV)
2. LORD
3. Yahweh

مفصل‌تری بیابد؛ تمام پانوشت‌های افزودهٔ من با «ــ و.ا.» مشخص شده‌اند.[۱]

۵. از آثار ثانویِ مورد استناد کتابنامه‌ای فراهم آورده‌ام.

۶. فهرستی از کتاب‌ها برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه‌ها فراهم آورده‌ام: موسی، فرامین دهگانه و شریعت، و آثار دیگرِ گرهارت فون‌راد.

۷. از والتر بروگمان خواستم پیشگفتار جدیدی بر کتاب بنویسد.

کِی. سی. هَنسن[۲]
آوریل ۲۰۱۱

---

۱. پانوشت‌های مترجمان فارسی هم با «ــ م.ف.» مشخص شده‌اند. ــ م.ف.

2. K. C. Hanson

پیشگفتار

تصمیم انتشارات کَسکِید بوکز[1] و جیمز کلارک[2] برای انتشار مجدد کتاب موسی اثر گرهارت فون‌راد اقدامی شایسته و بجاست. گرهارت فون‌راد احتمالاً مهم‌ترین مفسر [الهیات][3] عهد عتیق در سدهٔ بیستم است، کسی که تأثیرش در مطالعهٔ انتقادی و تفسیر الهیاتی حتی تا امروز به گونه‌ای مؤثر و قوی ادامه یافته است. این کتاب کوچک، که برای نخستین بار در سال ۱۹۴۰ منتشر شد و نخستین ترجمهٔ انگلیسی‌اش نیز در سال ۱۹۶۰ انتشار یافت، شاهکاری است که ایمان متهوّرانه و نمونه‌هایی از تفسیر جسورانهٔ او را به شیوه‌ای رسا یک جا جمع کرده است.

فون‌راد در این کتاب به بعضی از مهم‌ترین مطالعات انتقادی‌اش روی می‌آورد، که موجب شدند در حوزهٔ مطالعاتی‌اش همچون اندیشمندی اثرگذار شناخته شود. او بی‌آن‌که توجهات را به سوی آثار اولیه‌اش جلب کند و نیز بی آن‌که مسائل را به طور خاص پیچیده و دشوار سازد به این آثار روی آورده است. وقتی در نظر می‌گیریم که این کتاب اولین بار در سال ۱۹۴۰ منتشر شده است، ذهنمان درگیر آن موقعیت خطرناکی می‌شود که فون‌راد بعضی از مهم‌ترین آثارش را در آن نگاشته است. در پی نشر اعلامیهٔ

---

1. Cascade Books (U.S.)
2. James Clarke (UK)
۳. قلاب‌هایی که در متن آمده، اگر در متن اصلی هم آمده باشد، در پانوشت مشخص شده؛ در غیر این صورت، قلاب‌ها از مترجمان فارسی است. ــ م.ف.

بارمِن در سال ۱۹۳۴ و در جریان مخالفت کلیسای معترف با [ایدئولوژی] ناسیونال‌سوسیالیسم، مخالفتی که به بهترین وجه ممکن صورت گرفت، فون‌راد مجبور شد در شرایط سیاسی‌ای که با هر مسئلهٔ مرتبط با یهودیت به طور تمام و کمال ضدیّت داشت برای تداوم تعلیم و تفسیر عهد عتیق راهی پیدا کند. وی در سال ۱۹۳۸ رسالهٔ برنامه‌محور خود با نام «مسئلهٔ نقد قالبِ اسفار ستّه»[1] را منتشر کرد، و در آن به طرح این موضوع پرداخت که مضمون الهیاتی‌ای که از سفر پیدایش تا کتاب یوشع به طور مکرر دیده می‌شود همان مضمون وعدهٔ خدا به قوم اسرائیل است، که در بخشش سرزمین موعود تحقق یافت. به عبارت دیگر، از نظر فون‌راد میان وعدهٔ سفر پیدایش به پدران قوم و داستان‌های پیروزی در کتاب یوشع ارتباطی از حیث سنت هست. در پسِ پشتِ این حرکت از وعده به تحقق وعده، فرضیهٔ مشخص فون‌راد دربارهٔ «شهادت ایمانی»[2] [قوم اسرائیل] وجود دارد که او در آن بیان مختصر ایمان بنی‌اسرائیل باستانی را تشخیص می‌دهد، ایمانی که متمرکز است بر وقایع حیات موسی، به طور خاص‌تر خروج از مصر و سرزمین موعود، و این سه جملگی سنت‌هایی‌اند که در عهد کوه سینا کمال می‌یابند.

بسیاری از پیش‌فرض‌های انتقادی‌ای که فون‌راد با آن‌ها به مطالعه و پژوهش پرداخت دیگر اعتبار ندارند، به‌ویژه از آن روی که [رویهٔ] دانش‌پژوهی جدید در پی آن است که تاریخ هر چیزی را در عهد عتیق به زمانی بسیار قدیم برساند، حال آن‌که فون‌راد، چون در بستر [رویه‌های] دانش‌پژوهی قدیم کار می‌کرد، تاریخ متقدم‌تری برای متن [عهد عتیق] مفروض می‌گرفت. اما حتی اگر فرض‌های انتقادی او دیگر قانع‌کننده نباشند، بینش الهیاتی او دربارهٔ مطالبات ایمانی موجود در متن [کتاب مقدس] همچنان در شکل‌گیری بسیاری از مباحث مطالعات عهد عتیق دربارهٔ ایمان بنی‌اسرائیل باستان اثرگذار است.

از آن‌جا که فون‌راد مسیحیِ لوتری بود، تعجب‌آور نیست که می‌بینیم

---

1. The Form-Critical Problem of the Hexateuch
2. credo

بر موضوع «شریعت و انجیل» تمرکز کرده است، چرا که این موضوع برای اندیشمندی لوتری که در سنت سینایی[1] مطالعه و پژوهش می‌کند اجتناب‌ناپذیر است. فون‌راد، از آن روی که می‌خواست اهمیت عهد عتیق را برای ایمان مسیحی تصدیق و حفظ کند، نتوانست «شریعت» یعنی فرامین کوه سینا را صرفاً در تقابل با انجیل در نظر بگیرد، چنان‌که گرایش رایج بر این بود که دوگانهٔ عهد عتیق ـ عهد جدید را با «شریعت ـ فیض»[2] برابر بدانند. بلکه او عقیده داشت که خدای قوم اسرائیل خدای «آزادی مقدس» است، همو که پیوسته «نشان می‌دهد که نامِ او مترادف با آزادی حرمتدار است». افزون بر این، فون‌راد می‌تواند به‌قطع و یقین بگوید خدایی که فرامین کوه سینا را بیان کرده است «خدای فیض است». او با نظر به انکشافِ نفس خدا چونان «خدای خروج»[3] بیان کرد که همانیِ خدای شارع و فیّاض در حقیقت فرضِ فرمانِ اول است. بنابراین فون‌راد فرامین را به مثابهٔ انگیختار رهایی‌بخش خدا در برابر فشار اقتصادی و «طبیعت‌باوری» اجباری فرعون تلقی می‌کرد. تردیدی نیست که شرح او پیشنهاد تفسیرگرانهٔ عالی و درخشانی است، و فون‌راد را باید خوانندهٔ ممتاز متون مقدس دانست. اما این نکته آن‌گاه واضح‌تر می‌شود که توجه و تمرکز او بر فرامین اول و دوم را که عبارت‌اند از «نه دیگر خدایان، نه بت‌ها» به یاد آوریم. او تفسیر خویش از این فرامین را با توجه به موقعیت ایدئولوژی ناسیونال‌سوسیالیسم آلمان ارائه کرد، موقعیتی که در آن از دولت و «نژاد آریایی» بت ساخته بودند. در نتیجه، در چنین موقعیتی فون‌راد راهی نشان داد که در آن، فرامینِ پیش‌گفته زمینه‌ساز مقاومت در برابر ایدئولوژی ناسیونال‌سوسیالیسم شدند، مقاومتی که در نظریهٔ ایمان او در سال ۱۹۳۸ هم به آن اشاره شده است، زیرا او «شهادت ایمانی» را موضعی برای ایستادگی در برابر ایدئولوژی غالب دولت می‌دانست.

فون‌راد، در عین حال، متوجه این مسئله هم بود که ممکن است عهد عتیق بر ایمان مسیحی پیشی بگیرد و در نتیجه ایمان مسیحی تحت‌الشعاعِ

---

1. the Sinai tradition
2. law-grace
3. the God of the exodus

صورت‌بندی و بار معناییِ آشکارا یهودی قرار گیرد. اما او با تحمیل انجیل مسیحی بر عهد عتیق از حدود معیّن فراتر نرفت، بلکه مسئله را این‌گونه فهمید که خدای نجات‌بخشِ قوم اسرائیل در حقیقت خدای بشارت است که در برابر نیروهای قهریِ تاریخِ قوم اسرائیل پیروزی‌هایی رهایی‌بخش مقرّر می‌کند.

غرض از بیان تمام این سخنان آن بود که این کتاب کوچک را «ساده‌انگارانه» نخوانیم. این کتاب به سبب برخورداری از انگیختارهای تفسیریِ نیرومند اثری درخشان و تکان‌دهنده است که حکایت از شجاعت و تیزهوشی فون‌راد در جلب توجه به وعده‌های اساسی و همچنین دعاوی اساسی [مطرح‌شده در] کتاب دارد. فون‌راد همزمانیِ مداومِ سنت‌هایی را که هم به عنوان عطیه (Gabe) و هم به عنوان وظیفه (Aufgabe) پیرامون وجود موسی گرد آمده‌اند به‌خوبی فهمید و این آن چیزی است که می‌توانیم امروزه دربارهٔ مسئلهٔ «تاریخ‌مندی موسی»[1] بگوییم، مسئله‌ای که در مطالعات عهد عتیق بسیار مشکل‌آفرین است. این‌ها دعوت‌هایی بنیادین‌اند برای این‌که انسان به گونه‌ای متفاوت در جهان باشد. البته، میان خطراتی که فون‌راد در آلمان زمانهٔ خود با آن‌ها مواجه بود و خطراتی که مخاطبان آثارش اینک در سدهٔ بیست و یکم با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند هیچ ارتباط روشن و متناظری وجود ندارد. میان خطراتِ باستانیِ پیشِ روی قوم اسرائیل و خطراتِ معاصرِ پیشِ روی ما نیز هیچ ارتباط روشن و کاملی وجود ندارد، و فون‌راد نیز به‌روشنی دریافته بود که نمی‌توان به‌سادگی از یک مورد به مورد دیگر گذر کرد. اثر فون‌راد نشان می‌دهد که روش تفسیر در مرتبط کردن دو موقعیت خطیر روشی دشوار است که ظرافت و مهارتِ در تفسیر را می‌طلبد. فون‌راد در این کتاب برای خوانندگان زمانه‌اش میان «آن زمان و این زمان» ارتباط‌هایی ایجاد می‌کند و تلویحاً از آن‌ها سخن به میان می‌آورد؛ در عین حال، کتاب او برای کسانی هم که در زمانهٔ ما بار دیگر آثار او را می‌خوانند از ارتباط میان

1. historicity of Moses

«آن زمان و این زمان» حکایت دارد. مطالعهٔ آگاهانهٔ این اثر موجز خواننده را به ایمان، خطرپذیری و تصمیم فرامی‌خواند.

بنابراین فون‌راد دربارهٔ سال یوبیل[1] چنین نوشت:

> انسان‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند زمین را مایملک خود بدانند؛ آنان به تمام نیروهای اسرارآمیز خاک حاصلخیز و به گنجینه‌های زمین چنگ می‌اندازند و خدا را، که بخشندهٔ تمام این مواهب به آنان است، فراموش می‌کنند. آنان زمین را ملک خود می‌دانند که می‌توانند هر طور دوست دارند از آن بهره‌برداری کنند. آنان می‌توانند زمین را بخرند یا بفروشند؛ می‌توانند آن را به اقتضای شرایط برای مدتی کوتاه یا بلند اجاره بدهند. اما در برابر دعویِ خودسرانهٔ حقِ مالکیتِ زمین از سوی انسان، خدا دعوی خود را مطرح می‌کند تا مالک حقیقی زمین باشد.

فون‌راد در جریان دستیابی آلمان به زیست‌جای[2] که به قیمت جان و مال مردم سایر کشورها انجام می‌شد، و دقیقاً از آن روی که زمین چونان «مایملک» تلقی می‌شد، به شرح آن حکم براندازندهٔ باستانی پرداخت. ما اینک فون‌راد را در جریان حادثه‌جویی‌های نظامی و توسعه‌طلبی سیری‌ناپذیری می‌خوانیم که با بحران محیطی شدیدی همراه است و گویی هیچ حد و مرزی نیز ندارد. ما همچنان زمین (و نفتش!) را «مایملک» مشروع [خود] می‌دانیم. فون‌راد می‌تواند به‌یقین بگوید که نیروی این ایدئولوژی به موازات وعدهٔ جایگزین برای آن ادامه می‌یابد. در جریان کار تفسیری ما بر این کتاب، فون‌راد خود را بار دیگر بر ما ظاهر می‌کند، و این ظهوری نیکو و پسندیده است که شایستهٔ توجه می‌نماید.

والتر بروگمان
مدرسهٔ علمیهٔ کلمبیا
۴ آوریل ۲۰۱۱

---

1. Jubilee Year
2. Lebensraum

مقدمه

عهد عتیق کتابی بسیار کهن است. نه‌تنها کهن است، بلکه نگارش آن هم بسیار به طول انجامیده است. بسیاری از داستان‌های مهم آن بارها و بارها نقل شده و در ادوار مختلف به نگارش درآمده است. طبیعتاً هر دوره‌ای به فراخورِ فهم خود از داستان چیزی به آن افزوده است. این موضوع همان‌طور که دربارهٔ موسی صدق می‌کند دربارهٔ دیگر شخصیت‌های بزرگ عهد عتیق هم صادق است. بیشترِ آنچه از او می‌دانیم حاصلِ آثار کسانی اَست که نه در زمانهٔ موسی، بلکه در ادوار بعد از او می‌زیسته‌اند. در روایاتی که امروزه در اختیار داریم، سیمای این مرد بزرگ را آن‌گونه که در روح و ایمانِ همین ادوار انعکاس یافته است می‌بینیم.

این بدان معناست که ما هیچ زندگی‌نگاریِ کاملی از موسی نداریم، چه رسد به روایتی که بنا بر «روش تاریخیِ محض» نوشته شده باشد. اما انکشاف نفسِ خدا[1] بر قوم اسرائیل به طرزی جدایی‌ناپذیر با نام او ارتباط دارد. قوم عقیده داشت که این انکشاف برای تمام ادوار آتی، دقیقاً تا پایان دورهٔ عهد عتیق مرجعیتِ کامل دارد. و بدین ترتیب، مردم تمام ادوار آتی احساس می‌کردند که در تاریخِ موسی دخیل‌اند؛ و سنت‌های کهنی که از او حکایت می‌کردند با دقت حفظ و از دوره‌ای به دورهٔ دیگر منتقل شدند.

1. God's self-revelation

حال حتی آن خواننده‌ای هم که داستان‌ها را با دقت زیاد نمی‌خواند می‌تواند ببیند که در تمامِ داستان‌ها سیمای موسی و مقامِ او به شیوه‌ای کاملاً یکسان توصیف نشده است؛ و این نکتهٔ تعجب‌آوری نیست. تصاویری که ادوار بعدی از سیمای موسی ساخته و پرداخته‌اند طبیعتاً متأثر از نگرش و روح همان دوره است، و این بدان معناست که آن‌ها در جزئیات با هم فرق دارند. این دوره بر یک جنبه از شخصیت موسی و پیام او تأکید می‌کند و آن دوره بر جنبه‌ای دیگر. گروهی ویژگی قاطعیت و هراس‌انگیزیِ اعمال موسی را نکتهٔ مهم و اصلی می‌دانند؛ گروهی دیگر بر رنج‌ها و مصایبی تأکید می‌کنند که در زیرِ ظاهرِ حیات و خدمت او نهفته است، حیات و خدمتی که موسی در آن‌ها میانجی خدا و قوم خویش است. با این‌که میان این تفاسیر اختلاف است، بدون شک هر کدام از آن‌ها به نکاتی صحیح و معتبر دربارهٔ موسی دست یافته‌اند.

این نویسندگان متأخر، همچنان که تلاش می‌کردند در مسیر ایمان از موسی پیروی کنند، نیازها و پرسش‌ها و پاسخ‌های خودشان را هم در ذهن داشتند که به تجارب خودِ آنان مرتبط بود. سنن مربوط به موسی، در طول قرون، در بایگانی ذخیره نشده بود؛ آن‌ها به مثابهٔ سنت‌هایی زنده دهان به دهان و تن به تن منتقل شده‌اند. حال تصویری که این‌چنین از نسلی به نسل دیگر می‌رسد نمی‌تواند دستخوش تغییر نشود. این تصویر به‌ناگزیر از هر تجربهٔ ایمانی‌ای که قوم خدا در ادوار مختلف از سر می‌گذرانند تأثیر می‌پذیرد. بدین ترتیب حتی ممکن است که این تصویر به تصویری پیچیده‌تر از آنچه بوده تبدیل شود، چرا که با یافته‌ها و تجربه‌های اعصار آتی غنی‌تر شده است. پس این‌چنین می‌شود که می‌بینیم آنچه در کتاب‌های عهد عتیق آمده تصویری است که قوم اسرائیل از خودشان و تاریخشان ترسیم کرده‌اند. در نتیجه، موسی، آن‌گونه که به ما معرفی شده است، اهمیت بسیار زیادی می‌یابد؛ او حد و مرزِ توانایی معمول بشر را پشت سر گذاشته است؛ و همچون غولی شگفت‌آور بسیار بالاتر از تمام دیگر انسان‌ها جای می‌گیرد. اما، با این همه، این‌جا با سیمای حقیقی و واقعیِ موسای انسان سر و کار داریم، سیمایی که با جنبهٔ بشریِ محضِ خودْ قدرت آن را دارد که ما را متأثر کند.

البته هنوز به مهم‌ترین نکتهٔ داستان نرسیده‌ایم. از میان تمام این داستان‌ها، که در آن‌ها موسی شخصیت محوری است، حتی یک داستان هم نیست که واقعاً و حقیقتاً دربارهٔ موسی باشد. با این‌که نویسندگان داستان‌ها آن کسی را تکریم فراوان کردند که خدا خواست تا خود را بر او مکشوف کند، در تمام این داستان‌ها، نه خود موسی، موسای انسان، که خدا شخصیت اصلی است. آنچه نویسندگان داستان‌ها قصد بیانش را دارند کلام و اعمال خداست. می‌بینیم که این اصلْ شامل تمام روایاتِ متقدمِ قوم اسرائیل می‌شود؛ آن‌ها داستان‌هایی‌اند دربارهٔ اعمالِ عظیمِ نجات‌بخشِ خدا، بردباری دیرپای او، و نیز داوری‌ها و انتقام‌ستانیِ او؛ در هیچ‌کدام از این داستان‌ها انسان ــ حتی بزرگ‌ترین انسان در میان بنی‌بشر ــ شخصیت اصلیِ داستان نیست. هدف تمام این داستان‌ها حمد خدا، ستایش اعمال او، بردباری‌اش و وفاداری‌ای است که خدا به رضای تامّ خویش نشان داده است. به عبارت دیگر، تمام داستان‌های مربوط به موسی به خدا گواهی می‌دهند.[1] در آن‌ها قوم به شکلی آرمانی معرفی نشده است؛ به‌عکس، به شکلی واقع‌گرایانه در تمام جنبه‌های طبیعتِ بشری‌شان نشان داده شده است. پس وقتی می‌بینیم که عیوب انسانی بر این قوم هم، که دریافت‌کنندهٔ وحیِ خدای زنده است، سایه‌ای سنگین انداخته است نباید تعجب کنیم؛ و حقیقتِ پیش‌گفته ایجاب می‌کند که ضعف و تقصیرِ این قومِ بزرگ بدون کم و کاست آشکار شود. اگر این را بفهمیم احتمالاً کمتر به‌اشتباه می‌پنداریم که قومی که این داستان‌ها دربارهٔ آن‌ها نوشته شده است نقش‌آفرینان اصلیِ داستان‌ها هستند.

از آن‌جا که موسی بازیگر اصلیِ داستان‌های مربوط به او در عهد عتیق نیست، پس ما در کتابمان او را شخصیت اصلی قرار نمی‌دهیم. ابتدا تصویری کلی از موسی ترسیم می‌کنیم که از مجاری مختلف سنت به ما رسیده است. پس از آن، با نظر به مسئلهٔ ارتباط انکشاف خدا با نام او، به موضوعات اصلی کتاب می‌پردازیم.

---

۱. یعنی هدف و منظور این داستان‌ها، در اصل، گواهی دادن بر عظمت افعال خدا و حمد و ستایش آن‌هاست و سخن گفتن از شخصیت و اعمال موسی موضوعی فرعی و قالبی است برای طرح آن هدف و منظور اصلی. ــ م.ف.

۱

موسای انسان

به کسی که در این کتاب از او سخن می‌گوییم چندین بار به طور دقیق با عنوان «موسای انسان» اشاره شده است (خروج ۳۲: ۱،۲۳؛ اعداد ۱۲: ۳). این شیوهٔ اشاره [به موسی همچون شخصیتی بشری] ساده‌ترین راه برای سخن گفتن از کسی است که، طبق سنت اعصار متأخر، تقریباً تمام القابِ قابل تصورِ دینی و حکومتی به‌یکسان در وجود او آمیخته شده بود. مگر نه آن‌که موسی همزمان کاهن، رهبر، پیامبر، شارع و فرمانده نظامی قوم خود بود؟[۱] با این حال، در کنار تمام آن القابِ افتخاری و احترام‌آمیزی که اخلاف قدرشناس به او عطا کردند، این توصیف ساده هم ارزش و اهمیت خاص خود را دارد. موسی انسان بود، موجودی بشری. زاهد یا قدیسی نبود که خود را از تمام احساسات معمول بشری محروم کند. او قهرمان هم نبود؛ قهرمان به آن معنایی که معمولاً در اعصار باستانی فهمیده می‌شد. بی‌تردید موسی نیم‌خدا ـ نیم‌انسان[۲] هم نبود. در حقیقت، او همچون شخصیتی با عظمتِ بی‌همتا معرفی شده است. یکی از ویژگی‌های قابلِ تحسینِ روایاتِ مربوط به معرفی موسی این است که همواره با دقت و وضوحِ تام و تمام مرز

۱. برای تحلیل و بررسی بیشتر سنت‌های مربوط به موسی، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 289-96.
نیز بنگرید به آثار جورج دبلیو. کاتس (George W. Coats) که در کتابنامه ذکر شده است. ـــ و.ا.
2. demi-god

میان موسی و خدا را روشن کرده‌اند. موسی هیچ ویژگی الهی‌ای نداشت. بنابراین مردم همعصر او و مردم اعصارِ بعد، هیچ‌کدام، هرگز چنان‌که خدا را پرستیده‌اند موسی را نپرستیده‌اند. او «موسای انسان» بود.

خشم موسی

گاهی چنین به نظر می‌رسد که سنت به‌عمد از مسیر خود خارج می‌شود تا بر ویژگی‌های انسانیِ سیمای این مرد بزرگ تأکید کند. یک ویژگی به طور خاص مشخصهٔ موسی است. گاه خشمی شدید و لجام‌گسیخته در وجودش زبانه می‌کشد. تحت تأثیر همین خشم ناگهانی هم مردی مصری را به قتل می‌رساند که یکی از هموطنانش را کتک زده بود. این فوران مهارنشدنی خشم جرقهٔ جریانِ خروج قوم اسرائیل از مصر نشد؛ بلکه فقط عمل خشونت‌آمیز کسی بود که هنوز ندای دعوت خدا را نشنیده بود. تنها نتیجهٔ این عمل هم آن بود که موسی مجبور شد جلای وطن کند. اما حتی بعد از آن، هنگامی که خدا به او مرجعیت بخشید، این خشم شدید همچنان گهگاه درون او فوران می‌کرد. وقتی موسی از کوه پایین آمد و شناعت پرستش گوسالهٔ زرین را دید خشمگین شد و لوحه‌هایی را که به سرانگشت خدا نوشته شده بود بر زمین انداخت و خرد کرد. او نمی‌خواست برای قومی که چنین عمیق غرق در بت‌پرستی شده است وحیِ فرامین دهگانه را به ارمغان بیاورد.

یک بار موسی چنان با خدا سخن گفت که بی‌حرمتیِ آشکار به مقام الهی بود. موسی به تنگ آمده بود. این مرد بزرگ زیر بار مسئولیت خویش فروشکسته بود؛ با خدا به جدال برخاست و آشکارا از او خواست که بار سنگینِ این مسئولیت را از دوش او بردارد:

> از چه روی بر بندهٔ خویش چنین بدی روا می‌داری ... تا بار تمامی این قوم را بر دوش من بیفکنی؟ آیا تمامی این قوم را من آبستن گشته‌ام؟ آیا ایشان را من بزاده‌ام که مرا می‌گویی: «آنان را در آغوش خویش، همانند دایه‌ای که کودک شیرخوار را می‌برد، ببر» به سرزمینی که با ادای سوگند به پدرانشان وعده دادم؟ ... به‌تنهایی تمامی این قوم را بردن نتوانم، این بهر من زیاده

سنگین است. اگر بر آنی تا بدین‌سان با من رفتار کنی، بمیرانم! و مگذار دیگر نگونبختی خویش ببینم! (اعداد ۱۱: ۱۰-۱۵)[1]

و خدا بر بندهٔ مأیوس خود رحمت آورد. هفتاد تن از مشایخ در خیمهٔ میعاد گرد هم آمدند تا در فرمانروایی بر قوم به موسی کمک کنند. اما برای این کار آن‌ها به عطیهٔ روحِ خدا نیاز داشتند؛ پس خدا بخشی از روحی را که به موسی عطا کرده بود برگرفت و میان آن هفتاد تن تقسیم کرد. آن‌گاه اتفاقی غیرمنتظره رخ داد: به محض این‌که روح موسی بر این افراد فرود آمد، دچار حالت برانگیختگی و جذبهٔ شدیدی شدند که به نظر می‌رسید پایانی ندارد (اعداد ۱۱: ۲۴-۳۰). روحی که در وجود موسی بود چنان قدرت عظیمی داشت که حتی بخش کوچکی از آن کافی بود تا سایر افراد را به طور کامل از تعادلِ معمولِ روحی و فکری‌شان خارج کند. حتی جزء کوچکی از الهام موسی آن‌قدر برای ذهن و روح مشایخ سنگین بود که تاب تحمل آن را نداشتند. حال فکر کنید که موسی چه انسان شگفت‌انگیزی باید باشد! او قادر بود که به‌راحتی بارِ عظیمِ تملّکِ این روح را به دوش بکشد و در عین حال همچون انسانی معمولی زندگی کند.

موسی بندهٔ خداوند[2]

در آینهٔ این داستان می‌توانیم به‌وضوح تصویری از موسای واقعی را ببینیم. او «موسای انسان» بود ــ نه چیزی بیش از آن. اما خدا او را فراخواند و خود را بر او مکشوف کرد، و به میزانی غیرمعمول و به حدِ اعلا به او موهبتِ روح عطا کرد. این‌گونه او «مرد خدا» شد. «مرد خدا» ــ این لقب اوست (تثنیه

---

۱. ترجمهٔ انگلیسی آیات عهد عتیق (اسفار خمسه/ تورات) و عهد جدید که در این کتاب نقل شده‌اند در بیشتر موارد با ترجمهٔ فارسی آن‌ها تفاوت بسیاری دارد. مترجمان فارسی در مواردی عین ترجمهٔ فارسی را نقل کرده‌اند و در دیگر موارد ترجمهٔ انگلیسی متن کتاب را مبنای کار خود قرار داده‌اند و البته از ترجمه‌های فارسی زیر نیز کمک گرفته‌اند: عهد عتیق، ترجمهٔ پیروز سیّار (تهران: هرمس، ۱۳۹۳). عهد جدید، ترجمهٔ پیروز سیّار (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷). ــ م.ف.

2. LORD

۳۳: ۱؛ یوشع ۱۴: ۶)، یا حتی روشن‌تر از آن «بندهٔ یهوه» (یوشع ۱: ۱). بندهٔ یهوه کسی است که دیگر به خودش تعلق ندارد. کسی که چنین لقبی می‌گیرد نمی‌تواند مستقل عمل کند، سخنان خود را بر زبان آورد یا به راه‌هایی که خود می‌خواهد برود؛ بلکه دیگری او را [برای انجام دادن اعمالش] تمهید می‌کند؛ و قوم موسی این‌گونه دربارهٔ او می‌اندیشیدند. البته آن‌ها می‌دانستند که موسی از گوشت و خون آن‌هاست؛ با این حال هرگز به این واقعیت که چنین انسان بزرگی از میان آن‌ها برخاسته است مباهات نمی‌کردند. البته که موسی از بستگان آن‌ها بود، اما این خدا بود که روح مقدس خویش را به موسی عطا کرد و وجود او را روشنا بخشید. در نتیجهٔ این روشنابخشی و این عطای روح بود که موسی برای همیشه به سوی خدا برکشیده شد و از آن عالمی که سایر انسان‌ها در آن می‌زیستند دور شد.

باعث تعجب است که چطور چنین فردی نتوانست در میان قوم محبوب باشد؟ قوم با لجاجتی به‌راستی تکان‌دهنده، با زمزمه‌های اعتراضی، با خصومت، و حتی با طرد آشکار، با اعمال و خدمات موسی مقابله کردند.[1] یک بار، وقتی مغلوب ترس و کم دلی شده بودند، به طور کامل اعتمادشان را به موسی از دست دادند و تصمیم گرفتند که به مصر بازگردند: «در مصر گور نبود که ما را آوردی تا در صحرا بمیریم؟» (خروج ۱۴: ۱۱؛ بنگرید به اعداد ۱۴: ۳). گاه، همان‌طور که در حکایت قورَح[2] آمده است، به ویژگی منحصربه‌فرد رسالت و مقام موسی اعتراض می‌کردند؛ خواهان حقوق برابر با او می‌شدند، نیز خواهان آن می‌شدند که مثل موسی به طریقی بی‌واسطه به محضر خدا راه یابند (اعداد ۱۶). نکتهٔ مهمی که باید به خاطر داشت این است که وقتی قوم در حق موسی برای انجام دادن این رسالت شک کردند، او در دفاع از خود چیزی نگفت و اثبات حقّانیّت خود را به‌کلی به خدا واگذار کرد (اعداد ۱۶: ۵). موسی دلمشغول حفظ برتری خویش بر دیگران نبود؛ او چنان وابسته به موهبت روح

---

۱. خروج ۵: ۲۰–۲۱؛ ۱۴: ۱۱–۱۲؛ ۱۶: ۲–۳؛ ۱۷: ۲–۳؛ اعداد ۱۱: ۱–۶؛ ۱۲: ۱–۲؛ ۱۳: ۳۱؛ ۱۴: ۱–۴؛ ۱۶: ۱–۳؛ ۲۰: ۱–۵؛ ۲۱: ۵.

2. Korah

نبود که گویی دارایی مخصوص اوست. وقتی آن هفتاد تن مشایخ دچار حالِ برانگیختگیِ آکنده از شور و جذبه شدند و یوشع مصرّانه از موسی خواست آنان را از رَفتارهای پرشور و جذبه‌وار بازدارد، موسی با آرامش گفت: «آیا به جای من رشک می‌بری؟ کاش تمامی قوم یهوه پیامبر بودند و یهوه روح خویش را بر آنان می‌داد!» (اعداد ۱۱: ۲۹)

در عید پنجاهه[1] موهبتِ روح‌القدس به تمام مؤمنان عطا شد (اعمال رسولان ۲). اما در زمان موسی چنین عطیه‌ای هنوز بعید به نظر می‌رسید، و از این روی تقدیر او چنان بود که در جایگاه خویش میان خدا و قوم به طرزی تصورناپذیر تنها باشد. موسی در هنگامهٔ توفیقات و پیروزی‌های خود تنها بود؛ در آن زمانی هم که قوم آشکارا به او نشان دادند که همگی از او خسته شده‌اند باز هم تنها بود. از این نظر، موسی به‌راستی پیشگام مسیح بود.

باری، در داستان کوه سینا در تصویری به‌یادماندنی موسی را می‌بینیم که از کوه بالا می‌رود، از دیدگان انسان‌ها ناپدید می‌شود، به درون ابرها می‌رود، و به نزدیک‌ترین مکان به پیشگاه الهی می‌رسد:

> پس آن‌گاه موسی از کوه بر شد، و ابر کوه را فراگرفت. مجد یهوه بر کوه سینا ساکن گشت... منظر مجد یهوه به دیدگان اسرائیلیان، منظر شعله‌ای سوزان بر قلهٔ کوه بود. موسی به ابر درآمد، و از کوه برشد. موسی چهل روز و چهل شب در کوه بماند. (خروج ۲۴: ۱۵–۱۸)

و هنگامی که از کوه سینا فرود آمد تا دوباره به جمع کثیری که در پایین کوه بودند ملحق شود، انسان دیگری شده بود، حتی در ظاهر. در طول آن روزها و شب‌های دراز در معرض مجد خدا قرار گرفته بود ــ و چیزی از آن نور هنوز بر چهرهٔ او باقی مانده بود. بازتاب نور خدا چنان نافذ بود که اسرائیلیان نتوانستند آن را تاب بیاورند؛ پس خود را از جانب او پس کشیدند و گریختند. تنها آن‌گاه بود که موسی فهمید صورتش با مجدی الهی نورانی شده است. او خودْ از این‌همه ناآگاه بود. موسی بدین‌سان مستغرقِ عالمِ نور الهی گشت و به

1. Pentecost

طور کامل از عالمِ گناه‌آلودِ بشری جدا شد. و تنها هنگامی که حجابی بر چهرهٔ خود کشید مردمِ عادی توانستند به او نزدیک شوند. (خروج ۳۴: ۲۹–۳۵)

می‌توانیم داستان دیگری را همچون شاهدی بر تنهایی موسی نقل کنیم. خیمهٔ میعاد اغلب خارج از اردوگاه برپا می‌شد. این خیمه جایی بود که خدا، به خواست خویش، خود را در کلام مکشوف می‌کرد؛ بنابراین مکانی مقدس و خوفناک بود که خدا و انسان در آن دیدار می‌کردند. اما هر کسی صلاحیت این دیدار را نداشت. موسی، و فقط موسی، بود که برگزیده شده بود تا نخست پذیرای دیدار باشد و پس از آن پیام خدا را به قوم برساند. و بدین‌سان، هنگامی که موسی خود را آماده می‌کرد تا بار دیگر وارد این مسیر دشوار شود و از اردوگاه به سمت خیمهٔ میعاد برود، همگان بیرون می‌آمدند و در درگاه خیمهٔ او می‌ایستادند. هیچ‌کس نمی‌توانست او را همراهی کند، اما همه با نگاه‌هایشان او را دنبال می‌کردند. وقتی از اردوگاه خارج می‌شد و به خیمه می‌رسید، ابر بر فراز خیمه فرود می‌آمد، تمام افرادی که در اردوگاه بودند به عبادت برمی‌خاستند و سجده می‌کردند. و آن‌جا بود که خدا با موسی سخن می‌گفت ــ راوی داستان، این گفتگو را به‌کلی غیرعادی می‌خواند ــ «آن‌چنان که مردی با دوست خویش سخن می‌گوید». (خروج ۳۳: ۷–۱۱)[۱]

هر چقدر مردم عهد قدیم عمیق‌تر به موسی و زندگی او فکر کردند، از بار پنهان رنجی که بر دوش این مرد خدا گذاشته شده بود بیشتر آگاه شدند. آن‌ها با خود می‌اندیشیدند کسی که به‌تنهایی در میانهٔ خدا و قوم خدا قرار می‌گیرد و بار این مسئولیت را به دوش می‌کشد چه درد و رنجی را باید متحمل شود! در سفر تثنیه موسی را می‌بینیم که، به‌تعبیری، در میان قوم و خشم شدید خدا قرار گرفته است. به خاطر گناه قوم، چهل شبانه‌روز در محضر خدا عبادت کرد و روزه گرفت. وقتی از گناه قومش در پرستش گوسالهٔ زرین باخبر شد، بار دیگر چهل شبانه‌روز برای خدا عبادت کرد و خوراک و نوشاک را کنار گذاشت. این‌جاست که موسی به آشکارترین شکل در مقام شفیعِ بزرگ

---

۱. در باب خیمهٔ میعاد، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 234-38. ــ و.ا.

دیده می‌شود. حتی بیش از این ــ به نیابت از قوم و برای قوم رنج می‌کشد.[۱]

مرگ موسی

این جنبه از خدمت موسی در تفسیری که سفر تثنیه از مرگ او ارائه داده خیلی روشن‌تر بیان شده است. موسی، بی‌تکلف، از خدا خواست که همراه قومش به آن سوی رود اردن برود و وارد سرزمین موعود[۲] شود؛ از خدا تمنا کرد که در حق او چنین مرحمت کند:

> ای خداوند یهوه، تو که آغاز به نمایاندن عظمت و قدرت خویش به بنده‌ات کرده‌ای... آیا به آن‌جا گذر توانم کرد و آن سرزمین خرّم در آن سوی رود اردن و آن کوه خرّم و لبنان را توانم دید؟ (تثنیه ۳: ۲۴-۲۵)

اما خدا با تحکم سخن او را قطع می‌کند. موسی باید در این‌جا بمیرد، مرگی که تقاص گناهان قوم بود: «لیک به سبب شما، یهوه بر من خشم گرفت و اجابتم نکرد. مرا گفت: 'بس است! دیگر در باب این قضیه با من سخن دراز مکن!'» (تثنیه ۳: ۲۶). و آن‌گاه موسی در تنهایی‌اش وفات یافت، همچنان که در زندگی‌اش همواره تنها بود (تثنیه ۳۴). مرگ او در هاله‌ای از اسرار پیچیده شده است: «دیدهٔ او بی‌فروغ نشده و قدرتش نقصان نیافته بود» (تثنیه ۳۴: ۷). او، که شبان و رهبر قوم بود، اجازه نیافت به سرزمین موعود قدم بگذارد؛ به‌سختی می‌توان فرجامی سخت‌تر از این را متصور شد.[۳]

البته داستان مرگ موسی با ناله و زاری پایان نیافت، چرا که خدا در مرگ موسی همراه او بود. چیزی بسیار فراتر از امید به موسی عطا شد، چون در امید همواره مایه‌هایی از تردید وجود دارد. او با چشمانی که پرده‌ها از مقابلش کنار رفته بود و با روحی نیرومند و پرفروغ تحقق وعدهٔ الهی را می‌بیند. خدا تمام سرزمین فلسطین را پیش چشمش آورد. از غرب تمام سرزمین موعود تا دریای

---

۱. سفر تثنیه ۹: ۷-۲۱، ۲۵-۲۹؛ نیز بنگرید به ۱: ۳۴-۳۷؛ ۴: ۲۱-۲۴.

2. land of promise

۳. در باب مرگ موسی، بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 209- 10; Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*.

باختر[1] را درنوردید؛ از شمال تا کوه‌های جلیل[2] را دید؛ پشت سرش اریحا[3] بود، شهر درختان نخل، و در سمت چپ گسترهٔ وسیعی بود از سرزمین یهودا[4] و نقب،[5] آن‌جا که پدران قوم در خیمه‌هایشان زندگی می‌کردند. این روایت چیزی دربارهٔ افکار و احساسات موسی در لحظات پایانی زندگی‌اش به ما نمی‌گوید: بلکه در مقایسه با بیان این حقیقت که تحقق کامل اهداف خدا پیش چشم موسای محتضر نمایان می‌شود، بیان مسائلی که صرفاً جنبهٔ شخصی دارند در پس‌زمینه قرار می‌گیرد.

سپس خود خدا بنده‌اش را به خاک سپرد. هیچ‌کس دیگری آن‌جا نبود و بنابراین کسی نمی‌تواند دربارهٔ آرامگاه موسی اطلاعاتی به دست دهد. بدین‌سان قوم موسی رغبت شدید به آگاهی از آرامگاه او را کنار گذاشت. برای آن‌ها این امکان وجود نداشت که به موسی در آرامگاهش هر گونه احترامات قدسی‌مآبانه‌ای ادا کنند، زیرا مردم عصر باستان تصور می‌کردند که برای تکریم و بزرگداشت قهرمانان دو شرط لازم است: تقدیس رسمی آرامگاه و حضور مستمر و رازآمیز روح متوفّی در آن‌جا.

اجازه بدهید بار دیگر به تصویری بازگردیم که قوم اسرائیل از موسی ترسیم کرد. این تصویر می‌خواهد دو ویژگی را در وجود موسی هرچه بیشتر برجسته کند: میانجی و بندهٔ خدا، کسی که به خاطر قومش رنج می‌کشد و می‌میرد؛ و مشخصهٔ بسیار چشمگیر این تصویر همین است.[6] بدین ترتیب، قوم عهد قدیم[7] در ترسیم این تصویر از موسی، چونان کسی که رنج کشید و کفارهٔ گناهان قومش را داد، امیدی درونی و رازآمیز را بیان می‌کنند. وقتی این بخش‌های سفر تثنیه را می‌خوانیم، آیا چنین نیست که گویی صدای قوم اسرائیل را می‌شنویم که می‌گویند: «شایسته بود» (و حتی بیش از آن،

---

1. Great Sea
2. Galilee
3. Jericho
4. Judah
5. Negev

۶. «حتی مرگ موسی در خارج از سرزمین موعود ــ واقعیت عجیبی که در اعصار بعد از منظر الهیاتی تبیین شد ــ برای اسرائیلیان جنبهٔ نیابتی داشت، زیرا به خاطر آن‌ها بود که یهوه بر موسی شدیداً غضب کرد و در نتیجه اجازه نداد که به سرزمین مقدس قدم بگذارد» (von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, p. 295). ــ و.ا.

7. the people of the old covenant

«ضروری بود») «که ما چنین کاهن اعظمی داشته باشیم» (رساله به عبرانیان ۷: ۲۶)، و بنابراین آیا جز این است که داستان موسی پیشگوییِ آن چیزی می‌شود که تنها با آمدن عیسی مسیح توانست محقق شود؟

۲

دعوت از موسی

دربارهٔ موسی در آن ایامی که هنوز از سوی خدا دعوت نشده بود نکتهٔ خاصی وجود ندارد. او در مصر از تعلیم و تربیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود؛ اما نویسندگان کتاب مقدس او را شخصیتی با دین و ایمان خاص توصیف نمی‌کنند؛ موسی چوپان شد، درست مانند هر چوپان دیگری؛ تنها چیزی که او را از دیگر چوپانان متمایز می‌کرد این بود که مجبور شد به سرزمین مدیان[1] فرار کند و بدین‌سان از قوم خود جدا شد. البته حقیقت این است که آن کارِ نادرستِ موسی در خشونت‌ورزی با مرد مصری که موجب مرگ آن مرد شد (خروج ۲: ۱۱–۱۲) به طرزی عجیب با مقصود مقدّرِ خدا مطابقت یافت، چرا که خدا موسی را آن زمانی به سوی خود دعوت کرد که او در مدیان پناه گرفته بود.

تجلّی نام الهی

روزی موسی، بدون آن‌که بداند قرار است چه اتفاقی برایش رخ دهد، گلّهٔ خود را به سمت کوه حوریب[2] برد، همان نقطه‌ای که خدا برای انکشاف عظیم خود تعیین کرده بود. آن‌جا بود که خدا خود را در بوته‌ای مشتعل بر موسی مکشوف کرد (خروج ۳: ۱–۳). بسیاری از مفسّران اندیشیده‌اند که انکشاف خدا در بوتهٔ مشتعل به حقیقتی رازآمیز اشاره دارد؛ اما نیاز نیست

1. Midian 2. Horeb

چنین بیندیشیم.[۱] بعید به نظر می‌رسد که راوی تصور کرده باشد در واقعه‌ای که ثبت می‌کند حقیقتی رازآمیز و مستور نهفته است. این روش و قالبی است که داستان تجلّی نام الهی از قدیمی‌ترین اعصار مطابق آن ثبت شده است. این شیوه‌ای است که خدا خواست تا مطابق آن خویش را به شکلی مشهود متجلی کند. اما بسیار مهم‌تر از دیدگاه راویِ ما گفتگویی است که اینک بدان اشاره می‌کنیم:

> آن‌گاه یهوه گفت: «نگونبختی قوم خود را که در مصر هستند بدیدم؛ فغان آنان را بشنیدم... و فرود آمدم تا آنان را از دست مصریان برهانم، و از این زمین به سوی زمینی حاصلخیز و پهناور برآورم، به سوی زمینی که در آن شیر و شهد روان است... اکنون بیا، تو را نزد فرعون گسیل می‌دارم، تا قوم من، اسرائیلیان، را از مصر برون آوری.» لیک موسی خدا را گفت: «من که باشم که نزد فرعون روم و اسرائیلیان را از مصر برون آورم؟» خدا گفت: «من با تو خواهم بود.» ... موسی خدا را گفت: «اگر نزد اسرائیلیان بروم و ایشان را گویم : 'خدای پدرانتان مرا به سوی شما گسیل داشته است،' و از من بپرسند: 'نام او چیست؟'، آنان را چه گویم؟» خدا موسی را گفت: «من آنم که هست.» (خروج ۳: ۷-۱۴)

منظور موسی از سؤالی که از جانب قوم از خدا پرسید چه بود؟ وقتی قوم جویای نام خدا شدند، در ذهنشان چه می‌گذشت؟ آنچه روشن است این‌که آنان مشتاقِ دانستن نامی نبودند که صرفاً یک واژه است. اگر می‌گفتند که می‌خواهند نام خدا را بدانند، به این خاطر بود که می‌خواستند دربارهٔ ماهیت و وجود خدا چیزی بدانند. در حقیقت خدای بی‌نام درست مثل خدای ناشناخته است. مردم عهد قدیم این را کاملاً بدیهی می‌دانستند که نیروهایی فرابشری ما را از هر سو احاطه کرده‌اند، نیروهایی که ما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم ماهیتشان را فهم کنیم. اما این نیروها کیستند؟ این پرسشی مبرم است. آیا

---

۱. مفسران قدیمی‌تر شعلهٔ آتشی که بوته را فرا گرفته بود و آن را نمی‌سوزاند همچون نماد تقدس الهی دانسته‌اند که بر سر انسان‌ها نازل می‌شود اما آنان را نابود نمی‌کند. ما فقط باید به این واقعیت توجه داشته باشیم که واژهٔ بوته (seneh) در زبان عبری به طور ضمنی و نهفته به کوه سینا اشاره دارد، کوهی که محل وقوع انکشاف عظیم خدا بود.

این نیروها خدایانی دشمن‌خو هستند که امنیت و آسایش را از انسان‌ها دریغ می‌کنند؟ یا این‌که می‌توان آن‌ها را موجوداتی خیرخواه دانست؟

یافتن پاسخ این پرسش همواره مسئله‌ای بسیار مهم بوده است. به همین دلیل هم بود که موسی خواست تا اجازه داشته باشد نام خدا را بداند، خدایی که خود را بر او مکشوف کرده بود. انسان‌ها نمی‌توانند خدایی ناشناخته را تکریم و عبادت کنند. آنان فقط می‌توانند خدایی را حقیقتاً بپرستند که او را می‌شناسند، خدایی که خود را مکشوف کرده است؛ بنابراین او باید نام خود را بشناساند.

اما تصور متفاوت و دیگری هست که علت اصلیِ پرسیدن نام است. اگر انسان‌ها در آرزوی انکشاف خدا هستند فقط به خاطر خود خدا نیست، تا او را بپرستند و ستایش کنند، بلکه در واقع آنان در این آرزومندی بیشتر به فکر خودشان هستند. دلیل این آرزومندی نیازمندیِ آنان به خداست، خدایی که می‌خواهند او را به نام بخوانند. دقیقاً به دلیل همین نیاز شدیدشان به خداست که همیشه می‌خواهند او را تحت اختیار و نظارت خودشان درآورند. آنان می‌خواهند خدایی داشته باشند که، به‌تعبیری، از خودشان شده باشد؛ خدایی که برایشان کاری از پیش ببرد. به همین دلیل تصور شده است که آنان توانسته‌اند در شرایطی خاص خدا را کاملاً تابع اراده و اختیار خود کنند و چنان کنند که خدا کار دلخواه آنان را برایشان انجام دهد ــ ما هم می‌گوییم که آنان در این صورت جادوگری کرده‌اند. خلاصهٔ کلام، پرسش موسی از نام خدا هم نمود نیاز انسان به خداست و هم نمود گستاخی انسان در ارتباطش با خدا.

و حال ــ که مشتاقانه منتظریم ــ پاسخ خدا به این پرسش بسیار مبرم دینی تمام انسان‌ها چیست؟ «باشم آن که باشم.» ساختار این عبارت در زبان عبری نشان می‌دهد که این عبارتِ رازآمیز نامِ ناپیدای خدا، یهوه،[1] را بازگو و تبیین می‌کند.[2] اما واقعاً این عبارت گونه‌ای تَبیین است؟ بیشتر طفره نیست

1. YHWH

۲. در ادوار جدیدتر، یهودیان این نام مقدس را بر زبان نمی‌آورند و به همین دلیل این نام بدون حروف مصوّت و فقط با حروف صامت نوشته شده است.

تا پاسخ؟ بله، بدون شک این اولین دریافتی است که به ذهنمان می‌رسد — خدا خود را از سماجت انسان‌ها دور می‌دارد. او اجازه نمی‌دهد کسی ادعا کند که از چیستی و کیستی او آگاهی دارد، کاری که انسان‌ها اغلب به طیب خاطر انجام می‌دهند؛ او آزادی و راز هستی خود را حفظ می‌کند. اما اگر در این عبارت فقط امتناع خدا از پاسخ به قوم را ببینیم، تا نیمهٔ راهِ شرح و تفسیرِ عبارت آمده‌ایم. کلمهٔ عبری‌ای که پیش‌تر آن را «باشم» ترجمه کردیم بیشتر به معنای «حضور داشتن» یا حتی «یافت شدن» است. بنابراین به موجودی فعال و کنشگر اشاره دارد تا موجودی فارغ‌بال و آسوده؛ بنابراین می‌توانیم با یقین بگوییم که این عبارت به خدا «آن‌گونه که در ذات خود هست» اشاره ندارد، بلکه از خدا «آن‌گونه که خود را به انسان نمایانده است» سخن می‌گوید. پس این عبارت کلام خدایی است که به انسان عنایت می‌کند، خدایی که انسان‌ها را از رغبتِ خود به یاری دادنشان آگاه می‌کند. گاه ممکن است تا آن‌جا پیش برویم که این عبارت را چنین ترجمه کنیم «از آنِ تو باشم آن که از آنِ تو باشد»؛ از نظر برخی این جمله می‌توانست بهتر ترجمه شود، «خود را متجلی می‌کنم، آن که خود را متجلی می‌کند».[1]

اگر خدا به مردمی که در رنج و عذاب زندگی می‌کنند پیام بفرستد که، برحسب تصمیم آزاد خویش، خود را چونان خدایی فعال متجلی خواهد کرد [که به نفع و یاری آنان کاری می‌کند]، آن‌گاه این تصریح از همان ابتدا تسلی‌بخش خواهد بود و یقین می‌بخشد که خدا «آن خدایی است که همیشه در کنار ماست»؛ و شاید گزافه نباشد که بگوییم یقین می‌بخشد که خدا صادق است. بنابراین در این باره دو نکته قابل ذکر است: خدا به انسان‌ها مرحمت می‌کند، خود را همچون خدایی مکشوف می‌کند که یاریگر انسان‌هاست — خدایی وفادار و فعال. اما در عین حال نشان می‌دهد که اعمالش کاملاً

۱. در باب نام مقدس، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 10-11, 179-87;
نیز بنگرید به:
Freedman et al, "יהוה YHWH". — و.ا.

آزادانه است. او همیشه یهوه خواهد بود، هیچ‌گاه خود را به دست انسان‌ها نمی‌سپارد، و هرگز خود را به خدمت اهداف و مقاصد انسان‌ها درنمی‌آورد.

مانوح[1] و فرشتهٔ خداوند[2]

دو داستان در عهد عتیق این حقیقت را که ممکن است فهمش برای ما کمی مشکل باشد به‌سادگی و به‌روشنی بیان می‌کند. اولین داستان در کتاب داوران باب ۱۳ است. خدا خود را به شکل «فرشتهٔ یهوه» بر همسر مانوح آشکار و تولد پسری را برای او پیشگویی کرد. پسری که وقتی متولد شد شَمشون[3] نام گرفت. قطعاً مانوح نمی‌دانست که این خود خدا بوده که بر همسرش ظاهر شده است ــ او صرفاً خیال می‌کرد که همسرش با آسمانی یا موجودی نظیر آن ملاقات کرده است؛ تنها ناراحتی‌اش این بود که چرا همسرش زیرکی بیشتری به خرج نداده و با آن موجود الهی ارتباطی برقرار نکرده است که از طریق آن بتواند از وجود او بهره‌مند شود. پس مانوح دست به دعا برداشت که این تجلی بار دیگر روی دهد. دعای او اجابت شد و فرشته بار دیگر بر آن زن به‌تنهایی ظاهر گشت. با این حال، مانوح این بار عجله کرد و با شتابی مشتاقانه خود را به فرشته رساند و موفق به دیدارش شد و گفتگویی که در ادامه می‌آید میان آنان صورت گرفت:

> «آیا تو همان مردی هستی که با این زن صحبت کرد؟» و او گفت: «من هستم.» ... آن‌گاه مانوح به فرشتهٔ یهوه گفت: «ما را رخصت ده تا پذیرایت باشیم و بزغاله‌ای از برایت مهیّا سازیم.» (داوران ۱۳: ۱۱، ۱۵)

«ما را رخصت ده تا پذیرایت باشیم.» مانوح با نوعی سادگیِ تأثرآور آن اشتیاق شدیدی را ابراز می‌کند که در قلب همگان نهفته است ــ اشتیاق به این‌که خدا را برای خود داشته باشند و او را هرچه سخت‌تر برای خود حفظ کنند. فرشته نمی‌خواهد تسلیم پافشاری‌های مانوح شود. اما مانوح هم به‌هیچ‌وجه دست از اصرار و تقلّا برنمی‌دارد.

---

1. Manoah
2. LORD
3. Samson

> مانوح فرشتهٔ یهوه را گفت: «نامت را به من خواهی گفت تا چون کلام‌هایت محقق گشت تو را ارج و احترام نهیم؟» (آیهٔ ۱۷)

این‌جاست که دوباره نشانهٔ آن خودخواهیِ پنهانی را می‌بینیم که خود را با پوششی از دینداری آراسته است. اما خدا با پرسش از مانوح به او پاسخ داد:

> و فرشتهٔ یهوه او را گفت: «از چه روی نامم را می‌پرسی؟ این نام بسی عجیب است.» (آیهٔ ۱۸)

حتی آن وقت هم مانوح حاضر نشد از هدفش دست بردارد؛ با عجله رفت تا قربانی مهیا کند. اما فرشته در آتش قربانگاه ناپدید شد و مانوحِ نیمه‌جان را با ترس و وحشت تنها گذاشت.

این روایت کوتاه بسیار مهم است. راوی قدرت عظیم تمایلات انسانی را می‌شناسد که موجب می‌شود انسان‌ها، حتی دیندارانِ صادقِ بی‌ریا هم، بخواهند خدا را تابع اراده و اختیار خود کنند. اما او این را هم به‌خوبی می‌داند که این کار بت‌پرستی است. این راهی نیست که انسان بتواند از آن به خدای زنده نزدیک شود؛ که اگر بخواهد چنین کند، به آزادی مقدس خداوند تجاوز کرده است. خدا بار دیگر نشان می‌دهد که نامش نام آزادیِ حُرمتدار است.

یعقوب[1] در رود یَبّوق[2]

داستان دوم، که در سفر پیدایش (۳۲: ۲۲–۳۲) آمده است، روایتی کمابیش متفاوت به دست می‌دهد.[3] یعقوب از جایی که تبعید شده بود به سرزمین اجدادی خود بازمی‌گشت. او زیر بار شرم از برادرش عیسو[4] از پای درآمده

1. Jacob
2. Jabbok River

۳. برای فهم کامل‌تر این قطعه، بنگرید به:

von Rad, *Genesis,* 319-26.

نیز بنگرید به:

Brueggemann, *Genesis,* 260-74 :؛ نیز Westermann, *Genesis* 12-36, 512-21. ـــ و.ا.

4. Esau

بود. شب فرارسید. خانواده و هر آنچه را در تملّک داشت از رودخانهٔ یبّوق گذراند، «و کسی تا بردمیدن سپیده با او کشتی گرفت». این داستان برای ما جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که وقتی یعقوب با این دیدارکنندهٔ شبانه کشتی گرفته، در حقیقت با خودِ خداوندْ خدا[1] دیدار کرده است. با این‌که آن شب پیکار سختی درگرفت وَ ترس بر جان یعقوب چیره شده بود، باز می‌بینیم دقیقاً همان خواسته‌ای که در دل مانوح پیدا شده بود به‌یکباره در وجود یعقوب هم پیدا شد؛ یعقوب نیمه‌جان، خسته و مضطرب باز هم می‌تواند به خدا بگوید، «تمنّا دارم، نامت را به من بگو!»

این داستان برای ما روشن می‌کند که هر قدر نیاز انسان شدید باشد، باز هیچ‌چیز نمی‌تواند انسان را چندان متواضع کند تا از این خواستهٔ گستاخانه‌اش دست بردارد که خدا را تابع مقاصد خود کند. بار دیگر خدا با پرسش به یعقوب پاسخ می‌دهد:

> لیک پاسخ گفت: «از چه روی نام مرا می‌پرسی؟» همان‌جا او را برکت داد. پس یعقوب این مکان را فِنیئِل[2] نام نهاد، و گفت: «چون خدا را روی در روی بدیدم و جانم محفوظ ماند.» (پیدایش ۳۲: ۲۹-۳۰)

این دو داستان بسیار حیرت‌انگیزند! در هر دو، پرسش انسان ناشایست دانسته شده و هیچ پاسخی به آن داده نشده است؛ البته «همان‌جا او را برکت داد». از یک سو خدا آزادی‌ای از خود نشان می‌دهد که هر گونه تلاش انسان برای تسخیر او را بی‌نتیجه می‌گذارد؛ و از سوی دیگر وفاداری‌اش را نشان می‌دهد: او همان خدایی است که به موسی گفت: «از آن تو باشم آن که از آن تو باشد.»

به فضلِ نام خویش

نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که قوم عهد قدیم نام خدا، همان نام مقدس یهوه، را می‌دانستند و این‌که آن را همچون نامی پذیرفتند که به‌خودی‌خود ضامن تجلی نجاتی است که خدا خواسته است به آنان عطا کند. بنابراین

1. the Lord God
2. Peniel

هرگز چنین نیست که این نام صرفاً نامی باشد که انسان می‌تواند آن را بداند و سپس معنا و مدلولی برای آن نداشته باشد. این نام مظهر و خلاصهٔ تمام مشیّت لطف‌آمیز خدا برای قومش است. در نتیجه، خواندنِ مداومِ نامِ خدا ــ آن‌چنان که مثلاً در مزامیر می‌بینیم ــ هرگز آرایه‌ای بی‌معنا برایِ کلام نیایش نیست:

به فضلِ نام خویش
مرا جانِ دوباره می‌بخشد
و به راه‌های برائت رهنمون می‌گردد. (مزامیر ۲۳ :۳)

اگر این آیه را به‌درستی تفسیر کنیم، معنایش چیزی است شبیه این: «من خود و از جانب خود نتوانستم چنین اطمینان متهورانه‌ای پیدا کنم. اما خدا خود را در نامش، در ارادهٔ نجات‌بخشش بر قوم خویش مکشوف کرد. این یعنی او برای قوم خود از اختفای خویش بیرون آمد و فاصلهٔ بسیاری را که با آنان داشت از میان برداشت. و این نامی که ما می‌دانیم و با آن می‌توانیم خدا را بخوانیم اطمینان و تضمینی است بر این‌که خدا چنین اعمالی انجام داده است.»

بدین ترتیب می‌بینیم که در باور عهد عتیق، نام خدا و ارادهٔ نجات‌بخش او از هم تفکیک‌ناپذیرند. یکی از زیباترین داستان‌ها دربارهٔ موسی بار دیگر این نکته را بر ما روشن می‌کند (خروج ۳۳: ۱۸-۲۳). خدا به موسی گفت زمان آن فرا رسیده که قوم باید از کوه سینا به سمت بیابان حرکت کند. آیا ممکن است موسی نگران راه ناشناخته‌ای باشد که در پیشِ رو دارد؟ ناگهان از صمیم قلب و با جسارتی حیرت‌انگیز از خدا چنین خواست: «مجدت را به من بنما.» خدا باید درخواست بنده‌اش را رد کند، موسی نمی‌تواند سیمای خدا را ببیند، چرا که هیچ‌کس نمی‌تواند روی خدا را ببیند و زنده بماند. با این حال، خدا خواست کار دیگری برای او انجام دهد:

و او گفت: «همهٔ جمال خود را از برابرت می‌گذرانم و نام خویش 'یهوه' را برابرت ادا می‌کنم. عنایت کنم بر آن که عنایت کنم و رحمت آورم بر آن که رحمت آورم.» (خروج ۳۳: ۱۹)

و سپس، بعد از آن‌که خدا برای محافظت از موسی او را با دست خود پوشاند و بر او گذشت، موسی اجازه یافت تا او را از پشت ببیند. وقتی خدا بر کسی نازل می‌شود، او نمی‌تواند خدا را ببیند، نمی‌تواند به طور مستقیم خدا را در انکشافش ببیند؛ اما می‌تواند اعمال شگفت‌آور خدا را پس از وقوعشان ببیند ــ چرا که ظرفیت وجودی انسان در همین حد است. بی‌درنگ می‌توانیم داستانی مشابه را به خاطر آوریم؛ هنگامی که خدا دست به کارِ آفرینشِ نخستین زن شد، مرد را دچار رخوتی کرد که به خواب عمیقی فرورفت (پیدایش ۲: ۲۱). به همین نحو، هنگامی که خدا فرود آمد تا عهد خویش را با ابراهیم منعقد کند، نخست چنان کرد که خوابی عمیق و ظلمتی ژرف و خوفناک او را فرابگیرد (پیدایش ۱۵: ۱۲).

قوم اسرائیل از فاصله‌ای که انسان را از خدا جدا می‌کند به‌خوبی آگاه بود. آنان می‌دانستند که اگر کسی بتواند عمق اسرار خدا را ببیند، به‌راحتی نابود می‌شود. به همین دلیل است که موسی نمی‌تواند نظاره‌گر مجد خدا باشد. اما، با همهٔ این‌ها، خدا خود را از بنده‌اش دریغ نکرد. آنچه به او اعطا کرد تجلیِ نامش است. همان‌طور که دیدیم، نام خدا وجهی از [وجود] اوست، آن وجه نجات‌بخشِ خداست که رو به سوی انسان دارد؛ یا، آن‌چنان که این قطعه به‌روشنی بیان می‌کند، نام خدا به این معنی است که خدا رحیم است به آن کس که رحمت می‌آورد. این تعبیر چیست جز بیان دیگری از «از آن تو باشم آن که از آن تو باشد» ــ که خود کلامی است در باب آزادی و وفاداری خدا؟ این‌جا چه بسا پاسخی را به یاد می‌آوریم که در شرایطی تقریباً مشابه به پولس رسول داده شد: «فیض من تو را کفایت می‌کند.» (دوم کُرنتیان ۱۲: ۹)

قداست نام یهوه

در تلاش خود برای فهم تمامی معانی ضمنیِ عبارت «نام خدا» بخش‌هایی از عهد عتیق را مطالعه کردیم. حال به نظر می‌رسد در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که اهمیت زیاد این فرمان را درک می‌کنیم: «نام یهوه خدایت را به‌دروغ بر زبان جاری مساز» (خروج ۲۰: ۷). هدف از این فرمان این است که به‌تمام و کمال

«نه» بگوید، نه به خواسته‌ای نهفته در عمق جان انسان، نه به خواسته‌ای که به آزادی خدا تعدّی می‌کند؛ و این‌جا منظور آزادی خدایی است که از سر لطف به انسان‌ها عنایت می‌کند.[۱]

روش خاصی که انسان‌ها به کار می‌برند تا خدا را تابع ارادهٔ خود کنند اهمیت چندانی ندارد. در آن روزگار قدیم مردم به‌شدت وسوسه می‌شدند که نزد جادوگرها بروند تا با کمک آن‌ها مطمئن شوند که نیرویی ناپیدا را به مهار خود درآورده‌اند. چنین چیزی حتی گاه در تاریخ کلیسای مسیحی هم اتفاق افتاده است. شاید این بدترین راهی باشد که بتوان از خدا و تجلّیِ لطف او سوءاستفاده کرد. اما، از زمان موسی به بعد، در میان قوم عهد قدیم، اندیشیدن یا عمل کردن به این روش نقض بسیار جدی آزادی خدا به حساب آمده است: «یهوه گوید آیا جز این است که من خدایی قریبم و نه بعید؟» (ارمیا ۲۳: ۲۳)

بنا بر آنچه گفته شد، نام خدا در عهد عتیق ما را با رازی عجیب و پیچیده روبه‌رو می‌کند. قوم نام خدا را می‌دانند و بر زبان می‌آورند؛ و در عین حال، نسبت به آن مثل کسانی هستند که بر لبهٔ پرتگاه ایستاده باشند. این‌جا با یک نام سر و کار داریم. نامی که متضمن وحی خداست، وحی‌ای که آکنده از لطف و آزادی خدا برای بخشایش است؛ و در عین حال، این وحی انسان را در اعماق رازآمیز وجودش ترغیب می‌کند تا بکوشد برای آن مخاطره کند؛ گویی این وحی باعث برانگیختن عنصر متمرّدی می‌شود که در نهاد همگان وجود دارد. آیا عجیب نیست که در نهایت مسئله را چنین حل‌وفصل کردند که این نام را از زبان مردم گرفتند و آنان را حتی از بیان این نام کاملاً منع کردند؟

---

۱. «واژهٔ שוא [به معنای کاربرد نادرست یا بیهوده] ممکن است در اصل بر جادو دلالت داشته باشد، و حتی می‌توان تصور کرد که شاید گاهی بنی‌اسرائیل نام یهوه را برای مقاصد شرارت‌باری به کار برده که برای جامعه خطر داشته است. اما این فرمان احتمالاً علیه سوگند دروغ بوده، زیرا هر گونه سوگند صادقانه‌ای با توسّل و استمداد از خدا همراه بوده است (لاویان ۱۹: ۱۲). به‌علاوه، تبرّک کردن نام یهوه فی‌نفسه در حکم تصدیق ویژگی بی‌مانند و منحصربه‌فرد مناسک بنی‌اسرائیل به‌خودی‌خود بود.» von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 183-84. ــ و.ا. [عبارت داخل قلاب از متن اصلی است. ــ م.ف.]

اما در حقیقت این کار راه‌حل نبود، بلکه فقط دلالت بر آن داشت که نام خدا رازی مکتوم است. سپس زمانی رسید که کتاب‌های عهد عتیق گردآوری شدند و با قفل آهنین کتاب‌های اصیل‌شمرده[1] یکجا با هم در مجموعه‌ای تثبیت شدند؛ و بدین‌سان میراث و نتیجهٔ کل داستان نجات الهی، آن‌گونه که در دوران عهد عتیق ساخته و پرداخته شده بود، در کتابی مهروموم و مکتوم گشت. و رازِ نامِ قدّوسِ خدا در کُنه این کتاب جای گرفته، گویی که روح این کتاب و رازِ معنایی آن است. چه کسی مهروموم را خواهد شکست و آن راز را فاش خواهد ساخت؟

افشای راز

از این روی توجه خود را معطوف می‌کنیم به لحظه‌ای که در کنیسه‌ای در شهر ناصریه[2] (لوقا ۴: ۱۶-۲۱) طومار کتب مقدس کهن را به عیسی دادند. وقتی که او قطعهٔ منتخب را می‌خواند، همگان بر او چشم دوخته بودند. «آن‌گاه ایشان را گفت: 'امروز این قطعه از کتاب مقدس که به گوش شما رسید محقق گشت'» (۴: ۲۱). و این‌چنین به شاگردان فهماند تا تمام بخش‌های کتب مقدّس را که دربارهٔ او نوشته شده بودند پیدا کنند: «و از موسی سخن آغاز کرد و از جملهٔ انبیا حکایت کرد و آنچه را در تمامی کتب مقدس در باب او آمده است برایشان تفسیر کرد» (لوقا ۲۴: ۲۷). «در کتب مقدس تفحص می‌کنید چرا که می‌پندارید در آن‌ها حیات جاودان دارید؛ و همین کتاب‌ها بر من گواهی می‌دهد» (یوحنا ۵: ۳۹). در حقیقت، فقط او حق داشت عهد عتیق را باز کند و مهروموم آن را بشکند. آیا نجات خدا و نیز قدرت او برای فرمانروایی بر تمام هستی برحسب اراده‌اش در وجود عیسی مسیح ظاهر نشده است؟ آیا درست نیست که خدا خود را در عیسی مسیح مکشوف کرد، انکشافی که بسیار فراتر از همهٔ آن چیزی بود که بشر دربارهٔ خدا می‌اندیشید و از او طلب می‌کرد؟

افزون بر این، آیا چنین نیست که آنچه در عهد عتیق دربارهٔ نام خدا صدق می‌کند ــ یعنی وسوسهٔ انسان‌ها برای آن‌که خدا را به تملّک خود درآورند ــ

---

1. canon 2. Nazareth

دقیقاً در مورد حیات عیسی مسیح هم صادق است؟ در مورد عیسی مسیح نیز می‌بینیم که مردم تلاش می‌کردند آزادی عمل خدا را زیر پا بگذارند ــ اول آن‌که سعی کردند او را بگیرند و بر مسند پادشاهی بنشانند (یوحنا ۶: ۱۵)؛ و دوم هم آن‌که او را بر صلیب میخکوب کردند. بنابراین کسی که به عیسی مسیح ایمان دارد، وقتی کتاب مقدس را به عنوان گزارش عمل نجات‌بخش خدا می‌خواند، نمی‌تواند چیزی جز ارتباطی عمیق میان عیسی مسیح و نام خدا در عهد عتیق ببیند. وقتی از عهد جدید به عقب و به عهد عتیق می‌نگریم، چه بسا بیندیشیم که گویی نام مقدس خدا در عهد قدیم به طور موقت به جای نام خداوند[1]ی آمده است که در آینده خواهد آمد.

1. LORD

۳

فرامین اول و دوم

پژوهش‌های انجام‌گرفته به طور مستدل نشان می‌دهند که پس از اقامت اسباط دوازده‌گانه در کنعان،[1] فرامین دهگانه در جشن بزرگ پاییزی، که به عنوان جشن سایه‌بان‌ها[2] شناخته می‌شد، ارج و ارزش خاصی داشتند. قوم اسرائیل هر سال در این جشن رابطهٔ خود را با خدا تجدید می‌کرد. هنگامی که جشن به نقطهٔ اوج خود می‌رسید، کاهن به قرائت رسمی و آیینیِ فرامین دهگانه می‌پرداخت. و در این مراسم رسمی و مهم، خدا از نو بر خواستهٔ خود از قوم تأکید می‌کرد؛ فرامین دهگانه اعلامِ حاکمیتِ مطلقِ او بر قوم است.

فرمان اول

باید فرمان اول را به‌تفصیل و در جزئیاتِ دقیقِ آن مطالعه کنیم، چرا که مهم‌ترین و اصلی‌ترین فرمان از فرامین دهگانه است.[3] حتی می‌توانیم بگوییم که احکام و قوانین تقریباً بی‌شماری که بعد از این فرمان می‌آیند چیزی نیستند جز شرح و تفصیل جوانبی از همین فرمان:

> من یَهوه خدایت هستم، که تو را از سرزمین مصر و از خانهٔ بندگی برون آوردم. تو را با وجود من خدایانِ دگر نباشد. (خروج ۲۰: ۲-۳)

1. Canaan
2. Feast of Tabernacles

۳. برای بحث بیشتر دربارهٔ فرمان اول، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 202-12; Capetz, "The First Commandment as a Theological and Ethical Principle". — و.ا.

اگر بخواهیم معنای این فرمان را به‌درستی بفهمیم، باید بخش الحاقی آن را جدی بگیریم: «[همو] که تو را از سرزمین مصر و از خانهٔ بندگی برون آوردم.» خدایی که این‌جا سخن می‌گوید خدای فیض است. از منظر تاریخ متداول،[1] نجات قوم اسرائیل از سرزمین مصر واقعه‌ای بسیار بی‌اهمیت و پیش پاافتاده است. این قبایل نیمه‌کوچ‌رو به مصر رفته و در آن‌جا به بردگی کشیده شده بودند. اکنون هم موفق شده بودند که آزادی‌شان را به دست آورند. اما جماعت مؤمنان عهد عتیق، از آن روزگار تا همین زمان حال، این واقعهٔ به‌ظاهر بی‌اهمیت را موقعیتی دانسته‌اند که در آن چونان قوم شکل گرفتند؛ در آن واقعه بود که ارادهٔ نجات‌بخش خدا آشکار شد و او برای نخستین بار خویش را مجد بخشید، یعنی حاکمیت فیض‌بخش و لطف‌آمیز خود را مقابل دیدگان همگان و در تاریخ بشر آشکار کرد.

آن بندِ الحاقی فرمان اول گویای این است که خدایی که این‌گونه سخن می‌گوید صرفاً خدایی از میان خدایان نیست، [بلکه] او همان خدایی است که برای آزادی قومش فرود آمد. او قوم خویش را از خانهٔ بندگی فراخواند تا به آزادی‌ای رهنمون گردد که رسیدن به آن منوط به فرمانبرداری از اوست.

خدا به قوم خویش آزادی عطا کرد. اما این آزادی قبل از هر چیز به معنای آن است که قوم اسرائیل باید خود را از پرستش هر خدای دیگری دور نگاه دارد. دانش‌پژوهان به‌درستی گفته‌اند که موسی در این‌جا چندان به خدایان ادیان بزرگ شرقی ــ مردوک،[2] ایشتر،[3] رَع،[4] اوسیریس،[5] و بقیهٔ خدایان ــ نمی‌اندیشد. فرمان اول، در وهلهٔ نخست ناظر به نیروهایی ــ نظیر ارواح مردگان و شیاطین ــ است که نزدیک انسان‌ها هستند، نیروهایی که مردم عهد باستان بسیاری از وقایع و کارهای اثرگذار بر زندگی روزانه‌شان را به آن‌ها نسبت می‌دادند. اگر بر این موضوع وقوف یابیم، آن‌گاه از جنبه‌ای جدید خواهیم فهمید که این فرمان چقدر برای ما در دوران حاضر اهمیت دارد. زیرا معمولاً از جانب خدایانِ ادیانِ دیگر هیچ نوع وسوسه و خطر

---

1. ordinary history
2. Marduk
3. Ishtar
4. Re
5. Osiris

واقعی‌ای متوجه انسان نمی‌شود. این آسیب‌ها بیشتر از سوی نیروها و قوایی بی‌نام می‌رسد که انسان‌ها گرایش دارند آن‌ها را چونان نیروهایی بپذیرند که خارج از ارادهٔ خدا سیر تاریخ را در مهار و سیطرهٔ خود دارند و در نتیجه آن‌ها را همچون خدا بپرستند. شایان ذکر است که مارتین لوتر به‌روشنی دریافت که آنچه فرمان اول از ما می‌پرسد مسئلهٔ توکل است ــ حقیقتاً به چه کسی توکل می‌کنید؟ «خدایی که تمام خوبی‌ها را در او می‌جوییم و همواره دست نیاز به سوی او دراز می‌کنیم... حال می‌گوییم، هر آنچه قلب شما به آن متوسِّل و متوکِّل است، در حقیقت خدای شماست.»[1] این توکل هنگامی از بین می‌رود که انسان روابط مخفیانه‌ای با قوای دیگر داشته باشد و احتمالاً در قلبش آن‌ها را در یاری‌رسانی تأثیرگذارتر و نیرومندتر از خدای زنده بداند.

در این راستا، ایمان عهد عتیق درگیر مبارزه‌ای بی‌امان بود ــ مبارزه با اعتقاد به ارواح عالم مردگان، با شیاطین و ارواح مردگان، با پیشگویی و احضار ارواح، و با هر گونه اعمال و آداب مرموزی از این دست. انسان‌ها معمولاً در معرض این وسوسه قرار دارند که بیندیشند ارواح مردگان از بعضی لحاظ موجوداتی الهی‌اند و سپس به صورت کاملاً طبیعی به پیشگاه آن‌ها قربانی [یا] «نذورات اموات» تقدیم کنند تا آن‌ها را نسبت به خودشان متعهد کنند و خودشان هم از کمک آن‌ها مطمئن شوند. این وسوسه برای قوم اسرائیل همان‌قدر طبیعی بود که برای سایر اقوام. اما دینِ عهد عتیق همواره چنین اعمال و آدابی را گناه دانسته و محکوم کرده است. این دین میان خدا و هر پدیدهٔ مخلوقی مرزی واضح و دقیق کشیده است. دینِ عهد عتیق این مرز را هم در عالم حیات و هم در عالم مرگ حفظ می‌کند و اجازه نمی‌دهد که تمایز خدا و انسان به هر طریقی مبهم و نامشخص شود. به همین دلیل است که مرده و قبر را ناپاک می‌داند، یعنی می‌گوید که نمی‌توان مرده را پرستید و قبر هم نمی‌تواند مکان ادای قربانی باشد.[2]

1. Luther, *Large Catechism*. ــ و.ا.

۲. اعداد ۱۹: ۱۴–۱۶؛ نیز بنگرید به ۵: ۲؛ ۹: ۱۰؛ لاویان ۲۱: ۱.

ممنوعیت‌هایی که در باب هجدهم سفر تثنیه آمده‌اند کاملاً مبسوط‌اند:[۱]

> آن‌گاه که به سرزمینی درآمدی که یهوه خدایت بر تو دهد، فرامگیر که مرتکب همان کراهت‌های آن ملت‌ها شوی. نزد تو کسی را نیابند که پسر یا دختر خویش را از آتش بگذراند و پیشگویی و تجسد و غیبگویی یا ساحری کند، کسی که افسون کند و از اشباح پرسش کند و پیشگویانی که مردگان را احضار کنند. زیرا کسی که این کارها را انجام دهد نزد یهوه خدایت مکروه است. (تثنیه ۱۸: ۹-۱۲)

توکلی که در این‌جا با آن مرزی واضح [میان انسان و خدا] ترسیم شده واقعاً امری شگفت‌انگیز است. گویی [به سبب این توکل] با یک حرکتِ دستْ جادو، احضار ارواح و پیشگویی ــ و در یک کلام، کلِ جهان گسترده و جذابِ غیب‌بینی ــ کاملاً از ساحت دین زدوده می‌شود. در حقیقت، عهد عتیق وَجودِ این جنبهٔ ظلمانی‌تر در ساَحتِ حیات این‌جهانی را انکار نمی‌کند یا در باب آن تردید روا نمی‌دارد. بلکه با قاطعیت تمام، این تصور را انکار می‌کند که با میانجی‌گریِ این نیروها می‌توان وارد هر نوع رابطه‌ای با خدا شد یا به راز ارادهٔ او پی برد. این نیروها، هرچه باشند، به ساحتِ مخلوقات تعلق دارند و خالق نیستند؛ و با میانجی‌گریِ آن‌ها نیست که خدا به انسان نزدیک می‌شود. خدا خواسته است که خود را به شیوه‌ای دیگر و آشکارتر بر انسان مکشوف کند ــ در سخنان روشنِ آن پیامبری که او را به نور خویش روشنا بخشیده است. در این سخنان و تنها در همین سخنان است که خدا را می‌جوییم. و بدین‌سان زمانی که خدا از زبان موسی سخن می‌گوید، بار دیگر به عنایت بزرگ او بر انسان پی می‌بریم:

> یهوه خدایت از میان تو و از زمرهٔ برادرانت پیامبری چون من بهر تو برخواهد انگیخت که بر او گوش خواهید سپرد. (تثنیه ۱۸: ۱۵)

---

۱. بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 122-25. ــ و.ا.

مفسران اولیه این سخنان را اشاره‌ای می‌دانستند به ظهور پیامبری خاص. اما این سخنان همچنین ممکن است به این معنا باشند که قوم اسرائیل هرگز بدون پیامبر رها نخواهد شد، یا این‌که گفت‌وشنودی که خدا با قوم خود برقرار کرده است هرگز نه پایان خواهد گرفت و نه بی‌نتیجه خواهد ماند. در خطابهٔ مهم موسی هنگام وداع، عبارتی هست که توجه ما را به این موضوع جلب می‌کند:

> امور نهان از آنِ یهوه خدای ماست، لیک امور عیان تا ابد از آنِ ما و فرزندان ماست، تا تمامیِ کلام‌های این شریعت را به کار بندیم. (تثنیه ۲۹: ۲۹)

این عبارت بار دیگر از نیروهایی پنهانی و ناشناخته سخن می‌گوید که حیات ما را احاطه کرده‌اند؛ و بار دیگر دیدگان انسان را از آن وجهِ ظلمانیِ جهان برمی‌گیرند که انسان به سبب شیفتگیِ به آن بارها و بارها در معرض سقوط قرار گرفته است. اما این سخنان کاملاً فراتر از آن چیزی هستند که در فرمانی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم آمده است. در جهان ساحت‌هایی هست که انسان نمی‌تواند به آن‌ها راه یابد؛ رازهایی هست که نمی‌توانیم از آن‌ها پرده برگیریم. اما در این‌جا ایمان، با وثوق بی‌مانند به خدا، کلِ ساحت هستی را به خدا می‌سپارد. «امور نهان از آنِ یهوه خدای ماست.» به‌یقین نخستین درسی که از این عبارت می‌آموزیم اینَ است که انسان حق ندارد با کنجکاوی جویای این امور نهان باشد یا بکوشد بر آن‌ها تسلط یابد، اما این عبارت فراتر از این است و می‌گوید که این امور نهان و ناشناخته بی‌معنا یا تابع هوس‌های دلخواهانه نیستند؛ نیز اینکه این امور از آنِ خدایند و نه شیطان.

اگر به غم‌ها و سرگشتگی‌هایی که از هر سو بر سرمان آوار شده‌اند به‌جدّ بیندیشیم، آن‌گاه چگونه می‌توانیم حتی فقط یک روز بدون تسلای این آگاهی زندگی کنیم؟ امور نهان از آنِ ما نیست. اما کلام وحیانی خدا و فرامین او از آنِ ماست. خدا خود با کلامش و فرامینش با ما ــ در گوش و قلبمان ــ سخن گفته است تا این کلام و فرامین، در معنای تام کلمه، شخصی‌ترین دارایی ما شوند.

در قسمت دیگری از این خطابهٔ وداع، موسی اندیشناک آن است که وحی خدا را چنان به قوم عرضه کند که برای آنان واقعاً مناسب باشد و هرگز منشأ مشکلات و گرفتاری‌ها نشود:[1]

> زیرا این شریعت، که امروز بر تو حکم می‌کنم، فراتر از مقدورات تو و بیرون از دسترس نیست. در آسمان‌ها نیست که بگویی: «کیست که از برای ما به آسمان‌ها بر شود و آن را نزد ما آورد تا آن را بشنویم و به کار بندیم؟» آن سوی دریا نیست که بگویی: «کیست که از برای ما به آن سوی دریا رود و آن را نزد ما آورد تا آن را بشنویم و به کار بندیم؟» نی، کلام بسی نزدیک به توست؛ در دهان و در دل توست تا آن را به کار بندی. (تثنیه ۳۰: ۱۱-۱۴)

اشتباهی بس بزرگ است که تصور کنیم کلامی که خدا به ما گفته است مبهم یا پنهان از ماست. هر آرمانی که انسان برای آن تلاش می‌کند، بی‌آن‌که بتواند به آن دست یابد، باید همچون فرمانی تلقی شود که او را از دوردست به خود می‌خواند. برعکس، نجات خدا و فرامین او اموری نیستند که انسان با سعی و مجاهدت خود بتواند آن را به دست آورد. گمان نبریم که این انسان است که جویای شریعت خداست، برعکس، این شریعت خداست که در هر جایی که انسان می‌زید جویای اوست. انسان همواره می‌اندیشد که کلام خدا بسیار فراتر از حدِ سمع و فهم اوست و او باید تمام سعی و تلاشش را به کار ببرد تا آن را بشنود و بفهمد ـــ حال آن‌که کلام خدا همیشه و همه زمان به دهان و دل او بسیار نزدیک است.

باری، وقت آن است که به فرمان اول و به آن خواستهٔ خاصی بازگردیم که به خدای یگانه و فقط به خود او مربوط می‌شود. آنچه ما «انحصاری بودن»[2] می‌خوانیم تعبیر جدیدی است از آنچه عهد عتیق معمولاً «تعصب» یا «غیرت» خدا می‌خواند. این مشخصهٔ وحی عهد عتیق است که امروزه بسیاری از انسان‌ها با انزجار آن را رد می‌کنند. ما نمی‌توانیم برای طفره رفتن

---

1. Ibid., pp. 184-85. ـــ و.ا.

2. exclusiveness

از پاسخ به اعتراض آنان بگوییم که عبارت مربوط به غیرت خدا فقط گهگاه در عهد عتیق دیده می‌شود و بنابراین ویژگی بنیادین اعتقاد به خدا در عهد عتیق به حساب نمی‌آید. اما حقیقت کاملاً برخلاف این است. غیرت خدا ویژگی‌ای است که در تمام ادوار و تمام سنت‌های عهد عتیق، در هر سطح و مرتبه‌ای که باشند، نقشی مهم و حتی تعیین‌کننده در ایمان به خدا دارد. زیرا وحی عهد عتیق ما را متوجه خدایی می‌کند که به‌هیچ‌وجه گونه‌ای قدرت خنثی، چیزی همچون یک اصل جهانی یا نیروی طبیعت، نیست. برعکس، خدا در عهد عتیق از هر جهت همچون انسان و اراده شناخته شده است؛ خلاصهٔ کلام، او «من»ی است که با انسان به عنوان «تو» سخن می‌گوید.

پیش‌تر دربارهٔ «تعصب» یا «غیرت» خدا سخن گفتیم؛ و در حقیقت، در زبان عبری مشکل بتوان میان این دو واژه تمایز قایل شد. این نکته ممکن است به ما کمک کند تا معنای دقیق این واژه‌ها را بفهمیم. خدا غیور است ــ هوشع[1] نبی جسورانه گفت که خدا مانند عاشق، مانند داماد، غیور است ــ برای این‌که فقط او باید خدای انسان باشد؛ خدا غیور است برای این‌که قلب انسان باید از آنِ او و فقط او باشد. بنابراین، خدا نمی‌خواهد طلب محبت، ستایش و پرستش از انسان را با هیچ قدرت دیگری در جهان شریک شود. در سفر تثنیه ۱۸: ۱۳ فرمانی را می‌یابیم که دعوی انحصاری بودن را در انعطاف‌ناپذیرترین شکل آن بیان می‌کند. در نسخهٔ بازویراستهٔ جدید معیار چنین آمده است: «برابر یهوه خدایت باید کاملاً وفادار باشی.» اما ترجمهٔ دقیق آن به عبری چنین است: «باید به‌کلی (یعنی تمام و کمال) با یهوه خدایت باشی.»

بعدها که قوم اسرائیل خواست تاریخ خود را بنویسد، تنها پرسشی که دربارهٔ هر پادشاهی می‌پرسید این بود: آیا او به‌کلی و تمام و کمال در خدمت خداست؟ (اول پادشاهان ۸: ۶۱؛ ۱۱: ۴؛ ۱۵: ۳، ۱۴). زیرا این تاریخ‌نگاران عقیده داشتند که قوم اسرائیل در تمام فراز و نشیب تاریخ، در کل فقط با خدا سر و کار دارد. بنابراین یافته‌های تاریخ‌پژوهان در مرور کلِ جریان تاریخ را این‌گونه جمع‌بندی می‌کنیم که ویرانی اسرائیل دستِ‌آخر کارِ خودِ خدا بود

1. Hosea

و نه هیچ قدرت سیاسی‌ای. قوم اسرائیل بارها و بارها تلاش کرده که از این تصمیم که قوم خدا باشد و نه هیچ چیزِ دیگر فرار کند و راهی ساده‌تر برگزیند.

اما قوم خدا و انبیا بارها و بارها در طول تاریخ سدّ راه اسرائیل شدند و از آنان خواستند که قاطعانه طرف خدا بایستند. در همان دوران قدیم یعنی دوران یوشع[1] می‌بینیم که او در گردهمایی بزرگ قوم در شِکیم[2] این درخواست را مطرح می‌کند:

> از این روی اکنون یهوه را بستایید و او را به صدق و وفا بندگی کنید؛ خدایانی را که پدران شما در آن سوی رود و در مصر بندگی کردند دور سازید و یهوه را بندگی کنید. اگر بندگی کردن یهوه در نظرتان نیکو نیست، امروز برگزینید که می‌خواهید که را بندگی کنید... لیک من و خاندانم یهوه را بندگی خواهیم کرد. (یوشع ۲۴: ۱۴-۱۵)

چند قرن بعد ایلیّای نبی[3] را در موقعیتی مشابه در کوه کَرمَل[4] می‌بینیم. ما بر این گمان نیستیم که قوم به‌کلی از خدایشان دست کشیده بودند. آنان همچنان خود را به او وفادار می‌دانستند، هنوز به درگاهش عبادت می‌کردند؛ اما دلشان «به‌تمامی» با او نبود، دلشان «دوپاره» شده بود، چرا که می‌خواستند روابط نزدیک و قوی با بَعْل،[5] خدای طبیعت، را هم حفظ کنند. وضعیت قانع‌کننده برای آنان چنین بود: اندکی اعتقاد به خدای آسمان و در عین حال اندکی اعتقاد به طبیعت. این‌جا بود که ایلیّای نبی محکم در برابر قوم ایستاد:

> تا به کی با دو عقیدهٔ مختلف لنگ می‌زنید؟ اگر یهوه خداست، از او پیروی کنید؛ لیک اگر بعل است، از او پیروی کنید. (اول پادشاهان ۱۸: ۲۱)

اما خدایی که «قوم به او توکل و به‌کلی اتکا می‌کند» نمی‌تواند صرفاً نیرویی باشد که قلمروِ او جهان روحانی است، جهانی فراسوی دسترس حواس ما. انبیای بزرگ اسرائیل، به روشنی هرچه تمام، ماهیت حقیقی تمام آن نیروهای زمینی‌ای را که قوم از آن‌ها بت ساخته بودند تشخیص دادند. آنان پیوسته با

1. Joshua
2. Shechem
3. Elijah
4. Mount Carmel
5. Baal

سیاست هم‌پیمانی، و نیز علیه [اتکا و پشتگرمی به] تسلیحات و سوارەنظام مبارزه می‌کردند؛ زیرا همهٔ این‌ها اشکالی از پیشگیری و اقدامات احتیاطی‌ای بودند که قوم اسرائیل می‌پنداشت با کاربست آن‌ها می‌تواند از زیر بار وظیفهٔ توکل به خدا و توکل به فقط کمک او طفره برود. از نظر اشعیا ایمان یعنی آرام بنشینیم و منتظر خدایی باشیم که برای کمک به پا خاسته است، و کار خدا را با اعتماد به آنچه خود برای خویش می‌توانیم انجام دهیم بی‌ثمر نسازیم.[1] اگر قوم فقط خود را با توکلِ کامل به دست خدا بسپارد، وقایع حیرت‌انگیزی رخ خواهد داد. به همین دلیل، اشعیا یک بار اهالی اورشلیم را که، در مواجهه با تهدید هجوم سپاه آشور، سرگرم سنگربندی شهرشان بودند چنین سرزنش کرد:

> در آن روز به سلاح‌های خانهٔ جنگل[2] می‌نگرید، و می‌بینید که رخنه‌های فراوان در شهر داود هست، و آب‌های تالاب پایینی را جمع می‌کنید. خانه‌های اورشلیم را می‌شمارید، و آن‌ها را خراب می‌کنید تا حصارها را تقویت کنید... لیک به آن کس که مسبب این وضع است نمی‌نگرید، یا به او که از مدت‌ها پیش در اندیشهٔ ایجاد این وضع بوده است اعتنا نمی‌کنید. (اشعیا ۲۲: ۸-۱۱)

اشعیا در این خواسته‌هایی که از قومش دارد مسئلهٔ توکل به خدا را مطرح می‌کند و محال است که این مسئله را از این واضح‌تر بتوان بیان کرد.

فرمان دوم

فرمان دوم عهد عتیق می‌گوید:

> از هیچ‌چیز برای خود بت مساز، خواه آنچه بالا در آسمان‌هاست یا پایین بر زمین یا پایین‌تر از زمین در آب‌ها. (خروج ۲۰: ۴)

---

۱. اشعیا ۷: ۴؛ ۳۰: ۱۵.

۲. خانهٔ جنگل یا خانهٔ جنگل لبنان، چنان‌که در باب هفتم کتاب اول پادشاهان توصیف شده است، تالار چهل‌ستون بزرگ با ستون‌هایی از چوب درختان سدرِ لبنان بود که چونان جزئی از بنای معبد به فرمان سلیمان ساخته شد. ـــ م.ف.

در اعصار ابتدایی، باور بر این بود که این فرمان داده شده است تا ما را از ماهیت خدا آگاه سازد ــ یعنی به ما بگوید که خدا موجودی است روحانی و بنابراین نمی‌تواند در بت‌هایی ساکن باشد که با لوازم مادی ساخته شده‌اند. اما در حقیقت، چنین تفسیری به‌کلی از مقصود و منظور این فرمان دور است.[1] هدف این فرمان این نیست که بیانیه‌ای نظری و فلسفی دربارهٔ ماهیت خدا ارائه دهد. این فرمان نه به وجود خدا بلکه به روشی مربوط است که خدا خود را برحسب آن مکشوف می‌کند. بسیاری حتی در میان کافران این عقیده را نمی‌پذیرند که خدا می‌تواند در یک بت ساکن باشد، یا حتی می‌تواند با بت از جهتی یکی تلقی شود. اما همگان می‌خواهند از پیش خود انتخاب کنند که چه چیزی را به عنوان انکشاف الهی می‌پذیرند و چه چیزی را نمی‌پذیرند. اینک باید گفت که بت ساختن، به آن معنایی که عهد عتیق از آن سخن می‌گوید، به آن معناست که از خدا برای خود تصویر ساخته‌ایم، و علت نهی این کار آن است که وقتی انسان چنین کاری می‌کند ــ البته تکرار می‌کنیم که اگر واقعاً نداند چه‌کار می‌کند ــ خود را سرور و خدا را بنده می‌سازد.

خالق و عالم خلقت

در هر دوره‌ای انسان‌ها به یک اندازه در معرض این وسوسه قرار دارند که خدا را به‌نوعی به دنیای برساختهٔ خود بکشانند و در نتیجه بعضی از مخلوقات را خدای خود بدانند و آن‌ها را بپرستند. یک نمونهٔ آن شخصی است که با بعضی اسباب و لوازم مادی بتی می‌سازد و در این تمثال به یکی از اسرار عالم مخلوق حمد و ثنای الهی نثار می‌کند. شخص دیگری، که از لحاظ عقلی در مرتبهٔ بالاتری قرار دارد، نمی‌پذیرد که متعلَّقِ عبادتش را با تمثالی مقدس نشان

---

۱. برای بحث بیشتر دربارهٔ فرمان دوم، بنگرید به:

von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 212-19;

نیز بنگرید به:

Barton, "The Work of Human Hands". ـــ ا.و.

دهد که چشمانش می‌توانند آن را ببینند. اما در حقیقت تفاوت میان این دو نمی‌تواند خیلی زیاد باشد. البته این رأی صحیح است که کلِ عالم خلقت گواه وجود خداست و او را می‌ستاید ــ

آسمان‌ها مجد خدای را گویند
و گنبد مینا گواه صنع اوست. (مزامیر ۱۹: ۱)

اما بشر دیگر قادر نیست که این گواهی را به طور صحیح بشنود؛ ما به طور طبیعی تمایل داریم که خدا را با آثار صنعش یکی بدانیم؛ و این‌چنین است که به سمت نگرش مادی به خدا و پرستش بعضی مخلوقات منحرف می‌شویم.

اما این گناهی بزرگ در کامل‌ترین شکل آن است و هدف از فرمان دوم هم از بین بردن آن است. موسی به زمانهٔ خویش تعلق داشت، او نیز مانند مردم آن زمان فکر می‌کرد که جهان در سه طبقه ساخته شده است ــ آسمان، زمین، و آب‌های آشوبناکِ زیرزمین. چنانچه این طبقات سه‌گانهٔ جهان ــ و بلکه کل جهان ــ با هم وارسی شوند، و روشن خواهد شد که در آن‌ها هیچ مخلوق و صورت مخلوقی نیست که بتواند خدا را آن‌چنان که شایستهٔ اوست بنمایاند. در تمام این طبقات سه‌گانه هیچ‌چیز، خواه عنصر اولیه یا مخلوقی کامل، نیست که بتواند به‌اشتباه تجلی[1] بی‌واسطهٔ خدا دانسته شود و بدین ترتیب متعلَّقِ عبادتِ انسان قرار بگیرد.

گوسالهٔ زرین

این اصل در داستان گوسالهٔ زرین به روشن‌ترین شکل نشان داده شده است (خروج ۳۲).[2] موسی بر فراز کوه و در پیشگاه خدا مانده است. قومش بی‌تاب شده‌اند. پس نزد هارون[3] کاهن، که صلاحیت رسیدگی به این وضع را داشت، رفتند و با پرسش‌هایشان او را به ستوه آوردند:

---

1. manifestation

۲. برای بررسی دقیق و مفصل خروج ۳۲، بنگرید به:
Childs, *The Book of Exodus*, pp. 553-81. ــ و.ا.

3. Aaron

> برخیز و بهر ما خدایی بساز که پیشاپیش ما برود، چرا که نمی‌دانیم بر این موسی، همان مردی که ما را از سرزمین مصر برآورد، چه روی داده است. (خروج ۳۲: ۱)

چقدر این وضع گویاست! قوم حتی اگر لحظه‌ای به حال خود رها شوند، این‌گونه خواهند بود. فقط مدتی کوتاه از قواعد سخت کلام خدا آزاد شده بودند که بی‌صبرانه خواستند تمثال خدا برایشان ساخته شود. انسان خواهان آن است که خدا را در نوعی صورت زمینیِ مشهود بپرستد و این یکی از ژرف‌ترین غرایز ذات اوست. ما نمی‌توانیم در دنیایی که در آن هیچ‌چیز، حتی یک بت، برای پرستش نداریم زندگی کنیم. در ادامه می‌بینیم که قوم با رضایت کامل طلا و جواهر خرج می‌کنند و حاضر می‌شوند واقعاً قربانی ادا کنند تا این‌که چنین پرستشی مقدور شود (۳۲: ۳). و کاملاً طبیعی است که قوم در این وضعیت به کاهن روی می‌آورند. آیا وجود کاهن جز برای آن است که این خواستهٔ عام بشر را محقق کند؟

پس می‌توانیم بپرسیم که آیا داستان گوسالهٔ زرین نشانگر آن است که قوم اسرائیل از خدایشان به‌کلی دور افتاده‌اند؟ آیا آنان می‌توانند ادعا کنند که پس از این گناه، خدا را، «همو که ما را از سرزمین مصر برآورد» (۳۲: ۴)، مانند دوران پیش از گناهشان می‌پرستند؟ این مسئلهٔ مهمی است که در آن آنچه احتمالاً مهم‌ترین نکتهٔ کل داستان است بر ما روشن می‌شود. بدون شک هارون و تمام قوم با تمام وجود منکر آن بودند که خدایشان را رها کرده‌اند. قصد قاطع آنان این بود که همان خدا را آن‌گونه که همیشه می‌پرستیدند بپرستند. همان خدایی که خود را در اعمال نجات‌بخش عظیمش بر آنان مکشوف کرده بود. بی‌تردید آنان تصور نمی‌کردند که این خدا، به‌عبارتی، جسماً در گوسالهٔ زرینی ساکن می‌شود که ساختهٔ دست خودشان است. پس ماهیت گناهشان چه بود؟

گوساله، یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم گاو نر، در ادیان خاور نزدیک باستان اهمیت بسیاری داشت. مردم در این حیوان چیزی را می‌پرستیدند که امروزه آن را راز حیات می‌نامیم، آن نیروی بی‌کران باروری که حیات را هم

در انسان و هم در حیوان جاری می‌سازد، و پس از مرگ هر انسان و حیوانی حیات را فاتحانه به پیش می‌برد. اما نیروی باروری خودش خالق نیست؛ بلکه فقط بخشی از عالم خلقت است.

امروزه بسیاری از انسان‌ها هستند که نمی‌خواهند واژهٔ «خدا» را در «چنین معنای مضیّقی» بفهمند. آیا خدا در تمام شگفتی‌ها و اسراری که ما را احاطه کرده‌اند خود را مکشوف نمی‌کند؟ اما کتاب مقدس به ما می‌گوید که فقط با استماع کلام خدای زنده است که مأیوسانه از پرستش برخی مخلوقات دست برمی‌داریم؛ این بدان معناست که ما خدا را [بی‌استماع کلام او] در شکل نیرویی زمینی می‌پرستیم که خدا نیست، بلکه به عالم مخلوق تعلق دارد، و این‌چنین خدا را دیگر چونان خداوند[1] قبول نکرده‌ایم. گفتیم که این نیروها و اسراری که انسان آن‌ها را به عنوان انکشاف[2] خدا تلقی می‌کند، در حقیقت به این دنیای دَنی تعلق دارند. داستان گوسالهٔ زرین نشانهٔ آشکار و بی‌چون و چرایی از این واقعیت به ما می‌دهد که فساد و بدکاری ناگهان قوم را فراگرفت (خروج ۳۲: ۶، ۱۷–۲۰، ۲۵). قیل و قال شدید و فریادهای بلندْ سکوت کوه را بر هم می‌زند و به گوش موسی می‌رسد. جز این هم نمی‌توانست باشد؛ در این نوع پرستش چیزی هست که به طور خطرناکی نافرمان و مهارگسیخته است؛ زیرا نیروهایی که در این‌جا انسان خود را به آن‌ها تسلیم کرده نیروهای خشنِ «شیطانیِ» جهان زیرین‌اند.

کاهن، با برآوردنِ خواستهٔ قومِ گرفتارِ بت‌پرستی، بارِ بسیار سنگینِ گناه را بر گردن خود نهاده است. از این رو موسی از هارون می‌پرسد:

> این قوم با تو چه کرده بودند که چنین گناه بزرگی بر گردن ایشان نهادی؟ (آیهٔ ۲۱)[3]

---

1. LORD 2. revelation

۳. نسبت دادن گناهی چنین بزرگ به شخصیت هارون (ع) با نگاه قرآنی، که ایشان را رحمت الهی (مریم/۵۳) و هدایت‌شده در صراط مستقیم (صافات/۱۱۸) می‌داند، سازگار نیست. از آنچه در آیهٔ ۱۵۰ سورهٔ اعراف، در دفاع از هارون، آمده است می‌آموزیم که بنی‌اسرائیل قصدِ جان هارون را کردند و او به اجبارِ قوم گوسالهٔ زرین را ساخت. ـــ م.ف.

آیا هارون، این پیشوای دینی، نبایست اولین کسی باشد که با این خواستهٔ نادرست و ناحقِ قوم مقابله می‌کند؟ دفاع او از خودش بسیار ساده‌لوحانه است ــ گویی کودکی دبستانی سخن می‌گوید:

> خشم سرور من برافروخته نگردد؛ تو خود این قوم را می‌شناسی و می‌دانی که به بدی میل دارند. مرا گفتند: «بهر ما خدایانی بساز که پیشاپیش ما برود.» ... آنان را گفتم: «هر آن که زر دارد، آن را واگذار کند.» مرا بدادند. آن را در آتش افکندم و این گوساله از آن برون گشت! (آیه‌های ۲۳-۲۴)

و با این حال، این پاسخ هارون به‌کلی اشتباه نیست. وقتی به پاسخ او بازمی‌گردیم، می‌بینیم که خود او هم نمی‌تواند بفهمد که چطور تمام این وقایع پیش آمد؛ همه‌چیز خیلی سریع و غیرمنتظره اتفاق افتاد ــ و آن‌گاه تمام قوم غرق در بت‌پرستی شدند!

البته همیشه هم چنین نبوده که تمام افراد قوم خدا دچار این وسوسه شوند که خدا را در شکل و شمایل شیئی زمینی عبادت کنند. عبادت عموم افراد قوم به‌کلی خلاف چنین تصوری بود؛ و با این حال همیشه امکان داشت که هر فردی در معرض آن وسوسه قرار بگیرد. ممکن بود که او کاملاً خالصانه در مجلس عبادت همگانی[1] شرکت کند؛ و در عین حال، برای برآوردن نیازهای دینی شخصی‌اش، قربانگاه خصوصی بسازد و بت شخصی‌اش را هم در آن قرار دهد:

> نفرینی باشد هر آن کس که بت تراشیده یا ریخته‌شده سازد، همان‌که از برای یهوه مکروه است و ساختهٔ دست صنعتگر است و جای آن مکانی پنهان است. (تثنیه ۲۷: ۱۵)

تردیدی نیست که این کار تقریباً همیشه اتفاق افتاده است. فردی به طور مرتب در مجالس عبادات همگانی شرکت می‌کند، اما در عین حال مخفیانه در خانهٔ خویش بتی را هم می‌پرستد. این یعنی اگرچه این فرد می‌داند که موظف به پرستش خدایی است که همگان در کنار هم و صادقانه او را

1. congregation

می‌پرستند، خود را موظف می‌داند که نیرویی ظلمانی را هم بپرستد، زیرا خود را مرهون مواهب فراوان و خاص آن نیرو می‌داند. نباید فکر کنیم که این فرمان برای مسیحیانِ امروز هیچ معنایی ندارد و بنابراین غیرضروری است. احتمالاً ما امروز وسوسه نمی‌شویم که در خانه‌هایمان بت تراشیده یا ریخته‌شده قرار دهیم و دور از چشم دیگران برابر آن سجده کنیم.

ما امروزه در قلب‌هایمان است که قربانگاه شخصی خود را می‌سازیم. نوع قربانگاهی که در قلب‌هایمان می‌سازیم ممکن است برحسب نژاد، محیط، و طبقهٔ اجتماعی تفاوت زیادی با هم داشته باشد. اما احتمالاً مسیحیان زیادی هستند که، حتی امروزه هم، به این هشدار نیاز دارند.

حال اجازه دهید که برای آخرین بار نگاهی کنیم به این دو فرمان و آنچه به ما می‌آموزند. فقط در میان قومی که هزاران سال با این دو فرمان تربیت شده بودند این امکان وجود داشت که تجسّم[1] خدا در عیسی مسیح به عنوان معجزه‌ای از جانب خدا، و تنها خدا، پذیرفته شود. فقط رسولان و انجیل‌نگاران در کلیسای دوران صدر، که مقررات دیرپای این دو فرمان را در پسِ پشت داشتند، توانستند آن مرجعیت الهی‌ای را به‌درستی فهم و قبول کنند که عیسی مدعی برخورداری از آن بود، چرا که ایشان آن تمایز کامل میان خدا و انسان را که عهد عتیق می‌آموزد درک کرده بودند. در شرایط تأثیرگذاری سایر ادیان، انتساب الوهیت، به آن معنایی که در اساطیر این ادیان فهمیده می‌شد، به عیسی مسیح کاملاً طبیعی بود و موجب لغزش و گمراهی نمی‌شد. برکشیدن یک انسان به مرتبهٔ خدا یکی از ویژگی‌هایی است که در این ادیان همواره تکرار می‌شود. اما اگر انسان بدان خو بگیرد که دست خود را دراز کند و چیزی ــ در این مورد، الوهیت ــ را برای خود به دست آورد، دیگر نمی‌تواند و نمی‌خواهد دست‌یافتش را چیزی تلقی کند که می‌تواند از دست خدا و چونان موهبتی فقط از سوی خدا دریافت کند.

1. incarnation

۴

ارادهٔ الهیِ متجلّی در شریعت

فرامین دهگانه چندان مهم‌اند که شایسته و طبیعی است که نخست بر آن‌ها تمرکز کنیم. اما در حقیقت این فرامین تنها بخش کوچکی از مجموعهٔ غنی قوانینی را تشکیل می‌دهند که در آن ارادهٔ دادگرانهٔ خدا برای سامان دادن به وضع قومش در عهد عتیق نمود یافته است. حال در این‌جا به حوزه‌ای در عهد عتیق می‌رسیم که حتی مؤمن‌ترین خوانندگان کتاب مقدس هم به‌سختی به آن تسلط می‌یابند. پس پیش از آن‌که به خودِ قوانین رفتاری برسیم، باید به چند نکتهٔ ضروری توجه کنیم که به ما کمک می‌کنند بفهمیم این قوانین به چه شکلی به دست ما رسیده‌اند.

احکام و قوانین واحدِ متنوعی در مجموعه‌های کثیری گردآوری شده بودند که اغلب هیچ قاعدهٔ روشنی برای انسجام دادن و تنظیم آن‌ها وجود نداشت. قدیمی‌ترینِ این مجموعه‌ها همان است که معمولاً کتاب عهد[1] نامیده می‌شود، و در سفر خروج ۲۱–۲۳ آمده است. مجموعهٔ بعدی را در سفر تثنیه ۱۲–۲۶ می‌یابیم [معروف به قوانین تثنیه‌ای[2]]،[3] و مجموعهٔ دیگر معروف به قانون قداست[4] است که در سفر لاویان ۱۷–۲۶ آمده است. اما نباید تصور کنیم که چون برخی قوانین فقط در مجموعه‌های جدیدتر یافت می‌شوند،

1. Book of the Covenant
2. Deuteronomic Code
۳. قلاب از متن اصلی است. ــ م.ف.
4. Holiness Code

نسبت به قوانینی که در دیگر مجموعه‌ها آمده‌اند لزوماً خاستگاه جدیدتری دارند. دو مسئله را باید به‌کلی از هم جدا کرد. اول مسئلهٔ فرایندی است که طی آن قوانین مختلف در مجموعه‌ها گردآوری شده‌اند. دوم، مسئلهٔ دوره‌ای است که این قوانین جزئی در آن پدید آمدند.

وضع قضاوت

در اسرائیل باستان، اعلام حکم معمولاً در دروازهٔ شهر صورت می‌گرفت. در کتاب روت[1] باب ۴، توصیف بدیعی می‌یابیم که نشان می‌دهد چه شرایط معدودی فراهم می‌شد تا اجتماعی گرد آید که در آن عدالت می‌توانست اجرا شود. شاکی به دروازهٔ شهر، که احتمالاً تنها فضای بازِ در دسترس بود، می‌رفت، بزرگان را گرد هم جمع می‌کرد و آن‌گاه اقامهٔ دعوا می‌توانست آغاز شود. بنابراین، طبقه‌ای از قضات متخصص وجود نداشت؛ کسانی که داوری می‌کردند از تودهٔ مردم و عموماً مشایخ و بزرگانی از میان خود مردم بودند (نیز بنگرید به: ارمیا ۲۶: ۱۰). در این‌جا دربارهٔ قضایایی حقوقی داوری می‌شد که احتمالاً در اجتماعی کوچک پیش می‌آمد؛ قضایایی در باب قانون خانواده، قرض، دیون، قوانین برده‌داری، قوانینی برای حمایت از فقرا؛ و نیز مسائلی همچون جرایم مالی، و حتی خشونت و قتل. حال این داوری‌ها بر اساس کدام قوانین اساسی انجام می‌گرفت؟ این قوانین به وجه شرطی و در قالب جمله‌هایی اعلام شده‌اند که با کلمهٔ «اگر» شروع می‌شوند. چند نمونهٔ جالب توجه از آن‌ها در کتاب عهد ــ خروج ۲۲: ۱–۱۵ ــ آمده است: «اگر کسی گاو یا بره‌ای را سرقت کند ...»، «اگر سارقی در حال گشودن روزنی در ...»، و مانند آن. البته این «اگرها» صرفاً فرضی نیستند؛ بلکه به مواردی اشاره دارند که ممکن است واقعاً اتفاق بیفتد.

تا آن‌جا که به این اصول حقوقی مربوط می‌شود، تفاوت زیادی میان قوم اسرائیل و دیگر اقوام خاور نزدیک باستان نیست. حتی می‌توانیم چنین

1. *Ruth*

بینگاریم که وقتی قبایل کوچ‌نشین قوم اسرائیل وارد کنعان شدند، شمار زیادی از سنن حقوقی‌ای را که تا آن موقع در شهرهای کنعان بود برای خود پذیرفتند. حال که آنان شیوهٔ زندگی یکجانشینی را به جای زندگی کوچ‌نشینی در صحرا برگزیدند، با اوضاعی کاملاً متفاوت و شمار زیادی مسائل جدید روبه‌رو شدند؛ آنان مجموعه قوانین پیشرفته‌ای نداشتند که تمام مسائل احتمالی را در بر گیرد. بر همین اساس است که می‌توانیم واقعیتِ وجودِ اشتراکات فراوان میان قوانین باستانیِ قوم اسرائیل و سنت‌های قانونیِ رایج در سرتاسر خاورِ نزدیکِ آن دوران را تبیین کنیم.[1]

همچنان که گفتیم، کنعان در زمان ورود قوم اسرائیل به آن از سنت قانونی برخوردار بود؛ اما نباید پنداشت که قوم اسرائیل کلِ این سنت را بدون هیچ‌گونه بازبینی‌ای پذیرفت. از این مجموعهٔ باستانی قوانین، که بر سده‌ها تجربه، بازبینی، و اصلاح مبتنی بود، قوم اسرائیل دست به گزینش [قوانینی برای خود] زد؛ و چنان‌که به‌وضوح می‌بینیم، بسیاری از قوانین را تغییر داد تا آن‌ها را با فهم خودشان از قانون و ایمانشان هماهنگ کنند.

البته شاکیان می‌توانستند برای احکامی که قاضیان غیرمتخصص در دروازهٔ شهر صادر می‌کردند فرجام‌خواهی کنند. گاه مواردی پیش می‌آمد که صدور حکم برای آن‌ها توسط مشایخ در دروازهٔ شهر کاری بسیار دشوار بود. برای چنین مواردی هم پیش‌بینی‌هایی صورت گرفته بود:

> اگر صدور حکم قضایی میان انواع قتل، انواع حقوق قانونی، انواع تجاوز و هر نوع نزاع در شهرهایت بر تو بسی دشوار بود، بی‌درنگ به مکانی بَر شو که یهوه خدایت برگزیده است، و در آن‌جا با کاهنان لاوی و قاضی‌ای

---

۱. مشهورترینِ این مجموعه‌های حقوقی مجموعه‌ای است معروف به قانون حمورابی؛ این مجموعه قوانین متعلقِ به حمورابی پادشاه بابل است که بر تخته‌سنگی بزرگ حک شده و کشف آن در سال‌های ۱۹۰۱–۱۹۰۲ شور و هیجان بسیاری برپا کرد. (بنگرید به:
online: www.kchanson.com/ANCDOCS/meso/hammurabi.html.
برای ترجمهٔ همراه با پانوشت، بنگرید به:
Richardson, *Hammurabi's Laws*; and Roth, "The Laws of Hammurabi". — و.)

که در آن زمان بر سر کار است مشورت کن؛ آنان حکم آن قضیه را بر تو اعلام می‌کنند. کاملاً مطابق حکمی عمل کن که در آن مکان که یهوه برگزیده است بر تو اعلام می‌کنند و با جدیت هر آنچه بر تو تعلیم می‌دهند رعایت کن. کاملاً مطابق قانونی که بر تو شرح می‌دهند یا حکمی که بر تو اعلام می‌کنند عمل کن؛ از حکمی که بر تو اعلام می‌کنند به راست و چپ منحرف نشو. (تثنیه ۱۷: ۸-۱۱)

بنابراین قضات محلی می‌توانستند در مَقدِس[1] و از کاهنان راهنمایی و ارشاد بگیرند.[2] از این رو نباید تصور کنیم که کاهنان در آن روزگار فقط مشغول کارهای عبادی ــ قربانی‌ها و پیشکشی‌های معبد ــ بودند. وظیفهٔ حفظ و انتقال قانون الهی، که به کاهنان محول شده بود، تقریباً بسیار مهم‌تر از خدمت ایشان در قربانگاه[3] بود. آنان احکام وحیانی کهن از ارادهٔ خدا را در اختیار داشتند. این احکام مجموعهٔ معارف مقدسی را تشکیل می‌دادند که کاهنان پاسدار آن بودند و گنجینه‌ای تلقی می‌شدند که کاهنان در اعیادِ مهم قومْ به نام خدا و با تکیه بر آن‌ها قوانینی را اعلام می‌کردند که برای نظم وَ سامان دادن به حیات قوم الزام‌آور بود. تا این‌جا دربارهٔ احکامی صحبت کردیم که در حقیقت اشکال مختلفی از ده فرمان‌اند.

احکام مشابهی را نیز در کتاب عهد می‌یابیم. این فهرست احکام در سفر خروج ۲۱: ۱۲-۱۷ آمده است (که در این‌جا صورت خلاصه‌شدهٔ آن‌ها نقل می‌شود):

هر آن که کسی را بزند و موجب مرگ او گردد میرانده شود.
آن کس که پدر یا مادر خویش را بزند میرانده شود.
آن کس که پدر یا مادر خویش را ناسزا گوید میرانده شود.
آن کس که شخصی را برباید، خواه او را بفروشد یا در حالی پیدا شود که وی را در اختیار دارد، میرانده شود.

---

1. sanctuary

۲. دربارهٔ سفر تثنیه ۱۷، بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 117-20. ــ و.ا.

3. altar

سومین فهرست این نوع احکام را در سفر تثنیه ۲۷: ۱۵-۲۶ می‌یابیم.[۱] در صفحات پیشِ رو (در بحث از ارادهٔ خدا و قلب انسان) به این احکام [تثنیه‌ای] باز خواهیم گشت. این‌جا تفاوت میان این احکام و تدوین قانون در روستا[۲] بی‌درنگ آشکار می‌شود. این احکام وجه شرطی ندارند، مفصل و با توجه دقیق به جزئیات بیان می‌شوند؛ ویژگی گزاره‌ای[۳] دارند، تا حد ممکن کوتاه و سنگین‌اند. این مطالبات بی‌قیدوشرط‌اند ــ و این نکته‌ای است که در ده فرمان با شیوهٔ خطاب شخصی واضح‌تر هم می‌شود ــ خدا که «من» است با شخصی که «تو» است سخن می‌گوید. خلاصهٔ کلام، این قانون الهی است که این‌چنین بی‌واسطه ظهور و بروز یافته، و در این فرامین است که به سنگ‌بنای تجلّی ارادهٔ خدا برای ما، آن‌گونه که به موسی منتقل شد، دست می‌یابیم.

بنابراین می‌بینیم که، در تاریخ اولیهٔ قوم اسرائیل، با دو نوع قانون مواجهیم که آشکارا با هم فرق دارند. اصلاً کار ساده‌ای نیست که بفهمیم اصطلاح «قانون الهی» به چه معنایی می‌تواند برای هر دو نوعِ این قوانین به کار برده شود. قانونِ مشروطِ موسوم به «قانون دروازه»، که قَوم اسرائیل تنها پس از ورود به سرزمین کنعان به عمل به آن عادت کرد، به طور کلی بر مبنای فهم مردم خاور نزدیک از قانون و تجربیات متعدد آنان استوار بود. با این حال، حقیقت این است که عهد عتیق میان قانون گزاره‌ای خدا بدان‌سان که در مَقدِس اعلام می‌شد و قانون مشروطی که «در دروازه» بدان عمل می‌شد هیچ‌گونه تمایز الهیاتی قایل نمی‌شود. هر دو قانون ادعا دارند قوانینی الهی‌اند و عهد عتیق این را قبول دارد. با این‌که قانونِ نوعِ دوم [قانون دروازه] در تجربیات ملت‌هایی غیر از اسرائیل ریشه داشت، اسرائیل این‌جا هم آماده بود که صدای خدای خویش را بشنود که بی‌واسطه با قومش سخن می‌گفت. آیا راه دیگری پیشِ رویشان بود؟ اگر منشأ تمام قوانینی که نمود عدالت و

---

۱. دربارهٔ سفر تثنیه ۲۷، بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 164-69. ــ و.ا.

۲. با این‌که در متن اصلی واژهٔ village آمده است، به نظر می‌رسد منظور از روستا همان شهری باشد که در ابتدای مبحث وضع قضاوت، از اعلام حکم در دروازهٔ آن سخن به میان آمد. ــ م.ف.

3. declaratory

شفقت‌اند در [فرامین] خداست، پس این نوع قوانین هم باید از اعتبار[1] وحی بی‌واسطهٔ خدا برخوردار باشند. بنابراین، وقتی کتاب‌های قانون گردآوری می‌شدند، اقوالی که در «قانون دروازه» آمده بود با احکام قانون خدا بدان‌سان که در سنت کاهنان و سنت موسی ثبت شده بود ترکیب شد. از منظر الهیاتی هیچ تفاوتی میان آن‌ها نبود؛ این قوانین دقیقاً در یک سطح جای می‌گرفتند.[2]

دعوت به تقدّس

اکنون به‌تفصیل به مضمون این تجلّی ارادهٔ خدا خواهیم پرداخت. باید باری دیگر یادآور شویم که اعتبار فرمان اول از اعتبار تمام این فرامین، قوانین و مقرراتِ بی‌شمار بیشتر است (به صفحات ۴۹–۵۷ بنگرید). همچنین باید فرمان مهم دیگری را در نظر داشته باشیم که چندان مهم و جامع و موجز است که می‌تواند چکیدهٔ بسیاری از فرامین ویژه باشد: «مقدس باشید؛ چرا که من، یهوه خدای شما، مقدس هستم.» (لاویان ۱۹: ۲)

خوانندهٔ کتاب مقدس در نگاه نخست کثرت و تنوع فرامین این کتاب را گیج‌کننده می‌یابد. اما این تنوع عظیم این اصل را به یادمان می‌آورد که ارادهٔ دادگرانهٔ خدا بر آن است که در تمام جنبه‌های زندگی ما تأثیرگذار باشد. خدا در تمام حوزه‌های حیاتِ ـــ خصوصی یا عمومی ـــ انسان اختیار مطلق دارد. در مورد کلِ ساحت وجود و عمل انسان نیز اصلی‌ترین موضوع آن است که خدا بر آن‌ها حاکمیت دارد. قانون مبنای کلِ زندگی انسان است. پیش از این گفتیم که قوم اسرائیل در دوران قدیم معیارهای درست و نادرست را بررسی و امتحان کرده بود و بر مبنای همین معیارها هم بود که «در دروازه»[ی شهر] حکم صادر می‌شد. اما مجموعهٔ دیگری از فرامین را هم می‌بینیم که به شیوه‌ای شخصی‌تر می‌گویند که قاضی باید از هر نظر تابع ارادهٔ خدا باشد:

خبرهای دروغ را بر سر زبان‌ها میناداز. با بدکار دست یاری مده تا شاهدی

---

1. authority

۲. بنگرید به:

von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 189- 203. ـــ و.ا.

> مغرض باشی. به پیروی از خیل مردمان، مرتکب بدی مشو و به پیروی از خیل مردمان، در دادخواهی گواهی مده تا حق را منحرف کنی... از بینوا در دادخواهی او هواداری مکن. در دادخواهیِ تهیدستِ خود،[1] حق را به خاطر او منحرف مکن. از اتهامِ کذب دوری گزین، و بی‌گناه و درستکار را هلاک مساز، چه بدکار را بری از خطا نخواهم شمرد. رشوه مپذیر، زیرا رشوه صاحبان مناصب را نابینا می‌کند و دعوی آنان را که برحق هستند ناحق می‌کند. به غریب ستم روا مدار؛ از حال غریب خبر دارید، چرا که خود در سرزمین مصر غریب بودید. (خروج ۲۳: ۱-۹)

ویژگی کاملاً شخصیِ این قوانین است که آن‌ها را به‌شدت الزام‌آور می‌کند. «من»ی هست که سخن می‌گوید («شرور را نمی‌بخشم»)، و «تو»یی هست که این «من» با او با مستقیم‌ترین و شخصی‌ترین شیوهٔ ممکن صحبت می‌کند. وقتی فرامین به این شکل داده شده‌اند امکان فرار از آن‌ها وجود ندارد. در این‌جا اجرای عدالت چونان موضوعی نشان داده شده که خدا شخصاً و عمیقاً خواهان آن است. او مستقیماً دربارهٔ آن سخن می‌گوید؛ خواسته‌ای را مطرح می‌کند که نه به طور کلی، بلکه در شرایط کاملاً مشخصِ موقعیتی خاص، مستلزم اطاعت است.

در این «سرمشقِ درخور پیروی برای قضات» آنچه به‌شدت نظر ما را به خود جلب می‌کند اظهار توجه و نگرانی نسبت به فقرا و غریبه‌ها، یعنی اقشار فرودست جامعه، است. این موضوع رشته‌ای است که در کلِ سنت عهد عتیق کشیده شده است؛ نگرانی و توجه به فقرا چنان است که در هیچ جای دیگری نظیر آن را نمی‌یابیم. اجازه دهید به قوانین مربوط به قرض و ضمانت توجه کنیم:

> اگر ردای کسی را گرو گرفتی، پیش از غروب آفتاب آن را بدو بازگردان؛ زیرا این تنها پوشش اوست، ردایی است که بر تن خود می‌کند؛ در چه بخوابد؟ اگر به سوی من فغان برآورد، بر او گوش خواهم سپرد، چرا که من غمگسارم. (خروج ۲۲: ۲۶-۲۷)

---

۱. یعنی تهیدستی که به تو مراجعه می‌کند. ــ م.ف.

> اگر همنوع خویش را وام با گرو می‌دهی، بهر گرفتن گرو، هرچه باشد، به خانهٔ او وارد مشو. بیرون بایست تا کسی که به او وام می‌دهی، گرو را بیرون آورد. (تثنیه ۲۴: ۱۰-۱۱)

یا به این مورد که قانون بهره است:

> اگر به کسی از قوم من که هم‌قوم توست و در فقر به سر می‌برد وام دادی، با او چون طلبکار رفتار مکن، و از او بهره مستان. (خروج ۲۲: ۲۵)

این قوانین بارها و بارها مسئلهٔ وضع فقرا را از نو مطرح می‌کنند؛ و به هر شیوهٔ ممکن می‌کوشند تا کار را بر آنان آسان‌تر و در برابر اخاذی‌ها از ایشان محافظت کنند:

> بر مزدگیر مسکین و محتاج ستم مکن، خواه از برادرانت باشد یا غریبی که در شهرهای سرزمینت مقیم است؛ هر روز دستمزدش را به او بده و مگذار آفتاب بر این دِین غروب کند (زیرا تهیدست است و بی‌صبرانه انتظار این دستمزد را می‌کشد)؛ که اگر علیه تو نزد یهوه لابه کند، گناهکار خواهی بود. (تثنیه ۲۴: ۱۴-۱۵)

در توجه به این فرامین می‌فهمیم که آن‌ها کلِ وجود انسان و تمامیت هستی او را می‌طلبند. شواهد مؤید این نظر نیستند که شریعت موسی به اطاعت ظاهری بسنده می‌کند و عیسی بود که برای نخستین بار مسئلهٔ اطاعت را به ساحت اندیشه و انگیزه درآورد. ما باید به این فرامین فقط بدین‌سان بیندیشیم:

> از برادر خود کینه به دل مگیر، بلکه باید با همنوع خویش با زبانِ حق سخن بگویی، مبادا که به سببِ او بار گناه بر دوش کشی. از فرزندان قوم خود کین متوز و بغض به دلْ مگیر، همنوع خویش را چون خویشتن دوست بدار. من یهوه هستم. (لاویان ۱۹: ۱۷- ۱۸)

ما با این قوانین مفصّل اجتماعی احساسِ همدلی عمیق و غریزی‌ای داریم؛ آن‌ها تقریباً روزآمد به نظر می‌رسند! آیا در آنچه این قوانین در اعصار قدیم بیان کرده‌اند، تمام آن آرمان‌هایی را نمی‌یابیم که الهام‌بخشِ جنبش‌های

اجتماعی بزرگِ قرن اخیر بوده‌اند؟ بله [به‌راستی چنین است]. اما مسائلی نیز هست که باید آن‌ها را به عنوان اختلاف اساسی میان عهد عتیق و رویکرد جنبش بسیار جدید «مسیحیت اجتماعی»[1] قبول کنیم.

تمام این جنبش‌های اجتماعی جدیدْ مردم را نقطهٔ شروع کارشان قرار می‌دهند؛ معیار و مبنای اندیشهٔ آن‌ها این است که مردم جویای سعادت‌اند، منزلت انسانی می‌طلبند و می‌خواهند که جان تمام افراد ارزشی بی‌نهایت داشته باشد؛ همین ایدهٔ کلی می‌تواند به روش‌های بسیار مختلفی بیان شود. اما در سرتاسر عهد عتیق حتی یک کلمه هم دربارهٔ این مسائل نیامده است؛ تنها چیزی که عهد عتیق متوجه آن است ارادهٔ خداست. قانون [یا شریعت] نباید زیر پا گذاشته شود، و به فقرا نباید ظلم شود، اما نه به این دلیل که انسان [بِماهو انسان] ارزش بسیار دارد یا از حقوق موجّه بسیاری برای حیات برخوردار است؛ بلکه به این دلیل که نقض قانون و ظلم به فقرا مغایر با ارادهٔ خداست. و این ارادهٔ دادگرانهٔ خدا برای انسان الزام‌آور است و او نمی‌تواند از آن بگریزد. کلِ کتاب مقدس بر این فرض بنیادی استوار است که انسان از آنِ خداست، و اولین و مهم‌ترین وظیفهٔ او این است که خدا را خدمت و اطاعت کند.

سَبَّت[2]

به آنچه گفتیم باید نکته‌ای بیفزاییم راجع به قانونی که الزام می‌کند روز هفتم مقدس بماند (خروج ۲۰: ۸-۱۱). مسئلهٔ درخور توجه این است که سَبَّت، در عهد عتیق، روزی تلقی نشده است که در آن اعمال عبادی خاصی انجام می‌شود. از هیچ‌گونه اعمال دینی خاصی هم که منشأ اهمیت خاصِ سبّت باشند سخنی در میان نیست. نه، سبّت روز استراحت است؛ این روز فقط به استراحت اختصاص داده شده است. اما این استراحتی نیست که انسان بتواند متناسب با کاری که انجام داده است گاهی برای خود در نظر بگیرد. سبّت

1. Social Christianity
2. Sabbath

[قانونِ] توقف کار است که از بیرون و توسط خودِ خدا بر انسان تکلیف می‌شود. شاید از نظر انسان معاصر این تصوری کاملاً عجیب باشد که با انجام ندادن هیچ کاری بتوان خدا را ستایش کرد. اما انسان عصر قدیم نه‌فقط کار را به‌خودیِ‌خود مقدس نمی‌دانست، بلکه آن را امری می‌دانست که کمابیش می‌تواند میان خدا و انسان دیوار جدایی بکشد. گاه تصور می‌کنیم که کار کردن سلطه‌ای مسلّم و مطلق بر انسان دارد؛ اما این استراحتی که از بیرون بر انسان تکلیف می‌شود حق مطالبهٔ خاصی را که کار ایجاد می‌کند منتفی می‌سازد.

سبّت گاه «قربانیِ استراحت» خوانده شده است، و در حقیقت هم این تعبیری مناسب است. اما سبّت می‌تواند چونان روزی عادی هم دانسته شود. سبّت روزی است که انسان خود را به‌کلی وقف کارهای عادی‌اش نمی‌کند، بلکه در این روز با طهارت و فراغت به سوی خدا بازمی‌گردد. بدین‌سان انسان به نظم و سامانی حقیقی‌تر بازمی‌گردد که خدا به هنگام آفرینش برای جهان مقرر کرد. نقل است که خدا پس از آفرینش استراحت کرد و با این کارْ خودِ استراحت را تقدیس کرد. یکی از نویسندگان معاصر می‌گوید: «استراحت خدا در روز هفتم آفرینش، چونان دعای اختتام، به کلِ جریانِ پرتکاپویِ تاریخِ عالم استراحت می‌دهد.» اما اگر کسی دیگر به این استراحت توجه نکند، زندگی‌اش گرفتار تمام اشکال بردگی می‌شود.

تصورات بسیار مشابهی وجود دارند که شالودهٔ فرمانی را می‌سازند که مقرر می‌دارد سال هفتم به عنوان سال سبّت در نظر گرفته شود:

> چون به سرزمینی درآیید که بر شما می‌دهم، زمین یک سبّت از برای یهوه برپا دارد. شش سال کشتزار خویش را بذرافشانی کن، شش سال تاکستان خود را هرس کن و محصولات آن را بچین. لیک در سال هفتم سبّتِ استراحت کامل از برای زمین باشد، سبّت از برای یهوه: کشتزار خویش را بذرافشانی مکن و تاکستان خود را هرس مکن. (لاویان ۲۵: ۲-۴)

بدین‌سان در این‌جا نیز موضوعْ دورهٔ استراحت مقدس، دورهٔ آیش زمین،

برای زراعت است که در پایان هر شش سال فرامی‌رسد. پیش‌تر به جشن سایه‌بان‌ها اشاره کردیم که به عنوان مراسم تجدید میثاق قوم با خدا برگزار می‌شد. در آن مراسم، خدا حاکمیت مطلق خود را بر قوم از نو اعلام می‌کرد. اما هر هفت سال یک بار، جشن تجدید میثاق با کاربرد خاص دیگری همراه بود: اعلام سال سبّت. از آنچه ممکن است یکی از بنیادی‌ترینِ تمامِ قوانینِ عهد عتیق شمرده شود، هدف از اعلام سال سبّت را درمی‌یابیم:

> زمین برای ابد فروخته نشود، چرا که زمین از آنِ خودِ من است و شما از برای من جز غریبان و میهمانان نیستید. (لاویان ۲۵: ۲۳)

خدا مالک حقیقی زمین است![1] این خداست که زمین را برای مصارف انسان به او می‌بخشد. هدف از اعلام سال سبّت این است که این حقیقت با قطع و یقین به قوم تفهیم شود. انسان‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند زمین را مایملک خود بدانند؛ آنان به تمام نیروهای اسرارآمیز خاک حاصلخیز و به گنجینه‌های زمین چنگ می‌اندازند و خدا را، که بخشندهٔ تمام این مواهب به آنان است، فراموش می‌کنند. آنان زمین را ملک خود می‌دانند که می‌توانند هر طور دوست دارند از آن بهره‌برداری کنند. آنان می‌توانند زمین را بخرند یا بفروشند؛ می‌توانند آن را به اقتضای شرایط برای مدتی کوتاه یا بلند اجاره بدهند. اما در برابر دعویِ خودسرانهٔ حقِ مالکیتِ زمین از سوی انسان، خدا دعوی خود را مطرح می‌کند تا مالک حقیقی زمین باشد.

تردیدی نیست که در ادوار نخستینِ تاریخ قوم اسرائیل، قومْ فرمانِ مربوط به سال سبّت را واقعاً اطاعت و اجرا می‌کرد. با گذشت چندین سال، برخی فقیر و مقروض شدند و برخی دیگر ثروتمندتر؛ و بدین ترتیب روابط اقتصادی سالمی که میان مردم جریان داشت دچار آشفتگی و انحراف شد. اما خدا نمی‌خواهد که این تغییرات تا ابد دوام آورد: زمین و خاک نباید پیوسته

---

۱. بنگرید به:

Habel, *The Land Is Mine*; and Brueggemann, *The Land*. ــ و.ا.

خرید و فروش شوند. در پایان هر شش سال، قوم اسرائیل باید درنگ کند و حدِ خود را بشناسد و ادعا نکند که مالک مطلق زمین است. با این کار، آنان به طرزی آشکار و مشهود به این حقیقت شهادت می‌دهند که فقط خدا و نه هیچ کس دیگری مالک حقیقی زمین است. در پایان سال، طی مراسمِ دینی رسمی و مهمی، قطعه‌های زمین از نو مرزبندی می‌شود تا وضع تملکَ افراد مشخص گردد.

در عصر باستانیِ پدران قوم، و در آن زمانی که اسرائیل عمدتاً سرزمین کشاورزان بود، این امکان وجود داشت که فرمان مربوط به سال سبّت به اجرا گذاشته شود. اما در اسرائیلِ قدیم، اقتصاد روستایی قدیمی و مبتنی بر مبادله و معاوضه به‌تدریج به اقتصادیِ مبدل شد که بیشتر بر مبنای پول استوار بود، و این تغییری بود که دیر یا زود در تمام ملت‌های دنیا اتفاق می‌افتاد. زندگی فرهنگی مردم در شهرها متمرکز شد. در کنار مردمانی که با کشاورزی روی زمین‌هایشان زندگی ساده‌ای می‌گذراندند، مردمان شهرنشینی را می‌بینیم که از راه تجارت روزگار می‌گذراندند. وقتی وضع اقتصادی به‌کلی تغییر کرده است، برای حفظ فرمان سال سبّت چه باید کرد؟ چگونه می‌توان این فرمان را برای شهرهایی که اینک به طور کامل وارد مرحلهٔ اقتصاد پولی شده‌اند به طریقی قابل اجرا کرد؟ پاسخ این پرسش را در شکل دیگری از قانون حاکم بر سال سبّت می‌یابیم[1] که بی‌تردید با این وضع جدید وفق دارد:

> در پایان هفت سال بخشش کن. و بخشودگی این‌گونه باشد: هر کس از همنوعِ خود طلب داشت آن را بر او ببخشد؛ طلب را از هم‌قوم خویش نستاندَ، چرا که بخشش یهوه اعلام شده است. (تثنیه ۱۵: ۱-۲)

این روشِ جدیدِ بیانِ قانونِ سال سبّت نمونهٔ خوبی است از روشی که با آن قوانین می‌توانند اصلاح شوند و با وضعیت‌های تغییریافته سازگاری یابند. هر قانونی ابتدا برای یک سطح از زندگی اقتصادی و فرهنگی مناسب است.

---

۱. بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 105-7. — و.ا.

پس از چندی، اوضاع و شرایطی که قانون ناظر به آن است تغییر می‌کند. [اما] قانون کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه با اوضاع و شرایط جدید سازگار می‌شود و برای اجرا در این اوضاع و شرایط دوباره اعلام می‌شود. فرمان خدا نمی‌تواند زمین گذاشته شود. قانون الهی فقط به یک سطح خاص از بالندگی فرهنگی محدود نیست؛ این قانون یک بار وحی شد، اما برای بشر اعتبار ماندگار و پایدار دارد، هرچند شرایط و شیوهٔ زندگی بشر ممکن است به طور گسترده‌ای تغییر پیدا کند. و با این حال، قانون وقتی در اوضاع و شرایط جدید اجرا می‌شود، به‌کلی بدون تغییر نمی‌ماند.

ارادهٔ خدا و قلب انسان

قانون در شکل جدیدش چندان حقوق مطلقِ خدا را به مثابهٔ اندرزهایی به محبت برادرانه اعلام نمی‌کند. اما آنچه بیش از هر چیز به آن اعتبار می‌دهد آن است که نه فقط رعایتِ صرفاً ظاهری [احکام]، بلکه سرسپاریِ کامل باطنی به ارادهٔ خدا را می‌طلبد. کسی که [در این قانون] با انسان سخن می‌گوید تمام قلب او را می‌طلبد، و پنهانی‌ترین و محرمانه‌ترین تمایلات وجود باطنی‌اش را می‌آزماید.

> مراقبت کن که چنین فکر رذیلانه‌ای در سر نپرورانی که «سال هفتم، سال بخشش فرامی‌رسد»، و در نتیجه همنوع محتاج خویش را خصمانه بنگری و او را چیزی نبخشی؛ همنوعت علیه تو نزد یهوه لابه کند، و بار گناه بر دوش تو افکنده شود. چون به او چیزی می‌بخشی، سخاوتمندانه و با رغبت ببخش، و یهوه خدایت هم در عوض تو را در تمامی اعمالت و جملگی وظایفت برکت خواهد داد. (تثنیه ۱۵: ۹-۱۰)

در سفر تثنیه فهرستی از ممنوعیت‌ها را می‌یابیم که در آن این مطالبهٔ خدا از زندگی انسان و حتی از پنهانی‌ترین زوایای وجودش به طرز بسیار تأثیرگذاری بیان می‌شود:

> نفرینی باشد آن کس که بتِ تراشیده‌شده یا ریخته‌شده سازد، همان که از

برای یهوه مکروه است و ساختهٔ دستِ صنعتگر است و جای آن مکانی پنهان است. تمامی قوم پاسخ دهند و گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که پدر و مادر [خویش] را بی‌آبرو کند. تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که حدود همسایهٔ خویش را جابه‌جا سازد. تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که نابینایی را در راه گمراه کند. تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که غریب و یتیم و بیوه را از حقشان محروم کند. تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که با زنِ پدرِ خویش همخوابه گردد... تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که با هر نوعِ حیوان نزدیکی کند... تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که با خواهر خویش همخوابه گردد... تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که با مادر زنِ خویش همخوابه گردد. و تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که همنوعِ خویش را در نهان بزند. و تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که رشوه پذیرد تا خونِ بی‌گناهی را بریزد. و تمامی قوم گویند: «آمین!»

نفرینی باشد آن کس که با رعایت کلام‌های این شریعت، آن‌ها را حفظ نکند. و تمامی قوم گویند: «آمین!» (تثنیه ۲۷: ۱۵-۲۶)

بی‌تردید این آیه‌ها در قالبی عبادی بیان شده‌اند.[1] کاهن این فرامین را می‌خواند؛ قوم پاسخ می‌دهند و آمین می‌گویند. امکان دارد که خواندن این فهرستِ فرامین یکی از مهم‌ترین بخش‌های مراسمی باشد که در آن آیین تجدید عهد در جشن

---

۱. بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 164-69. — و.ا.

سایه‌بان‌ها برگزار می‌شد. اگر دوباره این فهرست را بخوانیم، متوجه می‌شویم که ممنوعیت‌ها به مجموعهٔ کاملی از موضوعات مختلف مربوط می‌شوند، اما تقریباً تمام آن‌ها در یک موضوع با هم اشتراک دارند. آن‌ها به نوعی از گناه مربوط می‌شوند که ممکن است شخص در خفا مرتکب آن شود. چه کسی از بتی که در خفا ساخته و پرستش می‌شود ــ چنان‌که پیش‌تر هم بدان اشاره کردیم ــ خبر دارد؟ سنگ‌چین‌های همسایه که نیمه‌شب برچیده می‌شوند؛ کوتاهی در احترام به پدر و مادر؛ ناجوانمردی در راهنماییِ نابینایی گم‌کرده‌راه ــ چه کسی این‌ها را می‌بیند؟ کدام محکمه متوجه گناهانی از این دست می‌شود؟ گذشته از این‌ها، دامنهٔ وسیع روابط جنسی! چه میزان از جرایم جنسی اصلاً نزد قاضی برده می‌شود؟ نکتهٔ مهم این است که قوم عهد عتیق اذعان می‌کنند که خدا در مورد اعمال مخفیانه[ی مجرمان] نیز فرامینی برای اجرا عرضه کرده است. در زندگی حوزه‌های فراوانی هست که دست قانون و عدالت بسیار کوتاه‌تر از آن است که به آن‌ها برسد، یا این‌که قانون و عدالت از رسیدگی به آن‌ها عاجزند. اما هیچ‌کدام از این حوزه‌ها از دیدهٔ تیزبینِ خدا پنهان نمی‌مانند، و انسان‌ها باید بپذیرند که او حتی کارهایی را که از چشم دیگران پنهان است عادلانه داوری می‌کند. فهرست فرامینی که نقل کردیم با زبانی بسیار قاطع بیان شده است، مبادا کسی نزد خود به‌اشتباه تصور کند که در این حوزه‌های زندگی کمتر از سایر حوزه‌ها در معرض دیدگان خدا، این داورِ عادل، قرار دارد.

اجازه دهید بار دیگر به فرامینی بازگردیم که از کتاب مقدس نقل کردیم و شرح مختصری از آن‌ها ارائه دادیم. دو دریافتِ آنی وجود دارد که ممکن است عمیقاً بر ذهنمان نقش ببندد.

اولین دریافت این است که این قوانین برای زمین ــ آن چیزهایی که در قلمروِ زمان و مکان واقع می‌شوند ــ اهمیت ویژه‌ای قایل می‌شوند. در این‌جا موضوع ارادهٔ خدا برای حیات بشر روی زمین مطرح است، اراده‌ای که گریز و گزیری از آن نیست. خدا در مورد تمام سطوح و جوانب زندگی بشر به طور مستقیم سخن می‌گوید، و این‌جا بر روی زمین از انسان می‌خواهد که بدون هیچ تعلل و مجادله‌ای اطاعت پیشه کند.

دریافت دوم، عبارت است از قدرت ارادهٔ خدا برای ایجاد اخوّت میان انسان‌ها. هدف خدا این است که میان انسان‌ها اخوّتی ایجاد کند که فرامین او شالودهٔ آن را می‌سازند و ارادهٔ او به آن سامان می‌دهد. زیرا زمین و انسان‌هایی که روی آن زندگی می‌کنند به یک اندازه از آنِ خدایند. به نظر می‌رسد که نخستین آیهٔ مزمور ۲۴ بسیار شبیه نتیجه‌گیری کاملی باشد برگرفته از موضوعِ انکشاف نفسِ خدا در قوانین [شریعت]:

زمین و هرچه در آن است
و جهان و آنان که در آن می‌زیند
جملگی از آنِ یهوه‌اند. (مزامیر ۲۴: ۱)

هدف اصلی فرامین همین است. آن‌ها می‌خواهند انسان را به اطاعت از خدا بازگردانند. انسان‌ها از آنِ خدایند؛ آنان باید مشتاق آن باشند که خود را وقف خدمت به خدا کنند؛ باید از طریق شکرگزاری و عبادت رابطه‌ای بسیار نزدیک با او داشته باشند. افزون بر این، با صریح‌ترین و واضح‌ترین لحن به قوم عهد عتیق گفته شده است که خدا از آنان عمیق‌ترین و ناب‌ترین شکل محبت را طلب می‌کند: «به یهوه خدایت با تمامی دل و تمامی جان و تمامی توان خویش محبت کن» (تثنیه ۶: ۵). عیسی خود تصریح می‌کند که این بزرگ‌ترینِ تمام فرامین است (مرقس ۱۲: ۲۹)؛ و این فرمان، فرمانی مشابه دارد که چنین است: «همنوع خویش را چون خویشتن دوست بدار» (لاویان ۱۹: ۱۸).

فرامین چونان نمود ارادهٔ فیض‌بخشِ خدا

قومِ عهد قدیم این تجلی ارادهٔ خدا را چگونه تلقی می‌کردند؟ آنانی که اینِ تجلی نخست و به نحو خاص به ایشان عنایت شد دربارهٔ آن چه می‌اندیشیدند؟ پاسخِ این پرسش مهم به طرز شگفت‌انگیزی روشن و واضح است، و احتمالاً همین موضوع نیز موجب شد تصوری که بسیاری از مسیحیان از مفهوم «شریعت» در عهد عتیق در اذهان خود پرورده‌اند

به‌کلی دگرگون شود. زیرا آنچه از هر سو می‌شنویم ابراز حیرت و شکرگزاری به سبب اعجازِ این تجلیِ ارادهٔ خداست. «او چنان می‌کند که ما از برائتِ[1] عظیم و داوری او آگه شویم.» نکتهٔ اصلی ماجرا همین حیرت و شکرگزاری است که بارها ابراز شده است و مادامی هم که شاهد واکنش آنان به انکشاف خدا باشیم، می‌بینیم که ابراز حیرت و شکرگزاری می‌کنند.

فرامین چونان نمود ارادهٔ فیض‌بخشِ خدا تلقی شده‌اند؛ آن‌ها ضمانت‌هایی کاملاً معتبرند بر این‌که خدا می‌خواهد این قوم از آنِ خودش باشد. این اوست که این فرامین را به قوم داده است. هدف او از اعطای این فرامین چه می‌توانست باشد جز این‌که قوم تحت حمایت او زندگی کنند؟ تصویری که از شریعت در عهد عتیق می‌یابیم درکل تصویر بار سنگینی بر دوش قوم نیست، یا چیزی که زندگی آنان را دچار فرسودگی و ملال کند. برعکس، مزمور ۱۱۹ و ۱۹: ۷-۱۳ برایمان توصیف می‌کنند که قوم خدا در عهد عتیق با شادی و شکرگزاری پرشوری شریعت را از دست خدا دریافت می‌کنند. در آن دو مزمور شاهد بیان مکرر این عقیده‌ایم که در این تجلیِ ارادهٔ خدا، حیات راستین که همان زیستن در محضر خداست، به قوم عطا شده است. زیرا اگر خدا می‌پذیرد که اجتماعی را سامان دهد و آن را مطابق ارادهٔ خود بپروراند، بی‌شک این حیات راستین انسان است که در آن اجتماع ظهور و بروز می‌یابد. گفتار وداع موسی در سفر تثنیه، در پایان با تأکید بسیار دوباره به این نکته بازمی‌گردد:

> آنان [فرزندانت][2] با سختکوشی تمامِ کلام‌های این شریعت را رعایت کنند. این‌ها بهر شما کلام‌های بی‌اهمیت نَیست، بلکه حیات شما در آن‌هاست. (تثنیه ۳۲: ۴۶-۴۷)

«حیات شما در آن‌هاست.» این عبارت به تفسیری کامل‌تر نیاز دارد. طبق گواهی کتاب مقدس، حیات با آنچه ما معمولاً فکر می‌کنیم فرقِ بسیار دارد.

---

۱. برای آگاهی از معنای «برائت الهی» به پانوشت صفحهٔ ۱۰۰ کتاب مراجعه کنید. ــ م.ف.

۲. قلاب از متن اصلی است. ــ م.ف.

حیات صرفاً نیرویی رازآمیز نیست که بخشی از وجودِ این جهان باشد؛ حیات پدیده‌ای فی‌نفسه مقدس و تابع قوانینِ درونی خود نیست که انسان صاحب آن باشد. حیات موهبتی است که فقط از سوی خدا عطا می‌شود. حیات از آنِ خداست؛ و انسان فقط زمانی که طبق ارادهٔ خدا زندگی کند از آن برخوردار می‌شود ــ و این مسئله‌ای است که چه‌بسا برای ما عجیب و غریب بنماید. به دیدهٔ خدا، اگر در حیات خود نافرمانی پیشه کنیم، حیاتمان چونان تاوان این نافرمانی از دست می‌رود. اجازه دهید بار دیگر به این نکته توجه کنیم که موسی در گفتار وداعش چگونه از حیات سخن می‌گوید:

> درنگر، امروز زندگی و نیکبختی و مرگ و نگونبختی را پیشِ روی تو می‌نهم. اگر با محبت به یهوه خدایت و گام برداشتن در راه‌های او به فرمان‌های یهوه خدایت که امروز بر تو می‌دهم عمل کنی... خدا تو را برکت خواهد داد... لیک اگر دلِ تو منحرف گردد و گوش نسپاری و بدان‌جا کشیده شوی که برابر خدایان دگر به سجده درآیی و آن‌ها را پرستش کنی، امروز به شما اعلام می‌کنم که هلاک خواهید شد؛ و بر سرزمینی که با گذر از رود اردن بدان درخواهید آمد تا آن را به تملک درآورید، روزگار دراز عمر نخواهید کرد. امروز زمین و آسمان را بر شما گواه می‌گیرم: زندگی و مرگ و برکت و نفرین را پیشِ روی تو می‌نهم. پس زندگی را برگزین تا تو و اعقابت زنده بمانید. (تثنیه ۳۰: ۱۵-۱۹)

در این‌جا کلام و بیان موسی دربارهٔ حیات و مرگ چقدر عجیب است![1] او چنان سخن نمی‌گوید که گویی حیات و مرگ اموری‌اند که از پیش به شنوندگان کلامش تعلق دارند، که گویی حیات و مرگ بخشی از تقدیر آن‌هاست، که گویی آنان قومی‌اند که اینک کمابیش در میانهٔ راهی ایستاده‌اند که آغازش حیات و پایانش مرگ است. نه، آنان به عنوان قومی خطاب شده‌اند که، با شنیدن کلام خدا، برای اولین بار به جایی رسیده‌اند که می‌توانند میان مرگ و حیات دست به انتخابی سرنوشت‌ساز بزنند.

اینک بحث به جایی مناسب رسیده است که می‌توانیم فصل حاضر را

1. von Rad, *Deuteronomy*, pp. 184-85.

در آن به پایان ببریم. زیرا کلام سرنوشت‌ساز عهد عتیق دربارهٔ فرامین خدا چنین است: در این فرامین، حیات به قوم عطا شده است و ارادهٔ فیض‌آمیز خدا برای آنان متجلی گشته است.

رابطهٔ جدید

قومِ عهد قدیم از ناتوانی انسان و امتناع او از زیستن برحسب اطاعت از تجلی ارادهٔ خدا به‌خوبی آگاه بود. در کتاب‌های انبیا به‌ندرت بابی هست که در آن به نافرمانی‌ها و لجاجت‌های قوم اعتراضی شدید نشود. با این حال، به چنین قومی که در تقدیرشان بود تا در دوران حیات خود با حکم بی‌چون‌وچرای خدا در محکومیت بشر مواجه شوند و آن را ابلاغ کنند وعدهٔ روشنی داده شده است که در زمانی نه‌چندان دور خدا خود وارد عمل می‌شود تا جدایی و فاصله و نیز اختلاف‌های پدیدآمده میان خود و بشر را برطرف سازد. آنان پیش‌بینی کرده بودند که خدا خودْ انسان جدیدی خلق می‌کند:

> شما را قلبی نو خواهم داد، و روحی جدید درونتان خواهم نهاد؛ سنگدلی را از وجودتان محو خواهم کرد و بر شما قلبی لطیف می‌بخشم. روح خویش را درونتان خواهم نهاد، و چنان خواهم کرد که مطیع احکامم باشید و بر رعایت فرامینم مراقبت کنید. (حزقیال ۳۶: ۲۶-۲۷)

اینک باید توجه کرد که در این‌جا نیز به فرامین اشاره شده است. اما مضمون این پیشگویی آن است که خدا با معجزهٔ نوزایشی از سوی خویش قلب‌های انسان‌ها را به‌سادگی مطیع فرامین می‌کند و آنان را دوباره به سوی ارادهٔ خود، بدان‌سان که آن را متجلی کرده بود، باز خواهد گرداند. ارمیا این معجزه را باز هم روشن‌تر پیشگویی می‌کند:

> یهوه گوید به‌یقین روزگاری خواهد آمد که در آن با خانهٔ اسرائیل و خانهٔ یهودا عهدی جدید می‌بندم... یهوه گوید این است عهدی که پس از آن روزگار با خانهٔ اسرائیل خواهم بست: شریعت خویش درون جانشان خواهم نهاد، آن را بر قلب‌هایشان خواهم نگاشت؛ و خدای آنان خواهم بود، و آنان نیز قوم من. یهوه گوید از آن پس هیچ کس دیگری را تعلیم

نمی‌دهد یا همدگر را نمی‌گویند «یهوه را بشناس»، چرا که جملگیِ ایشان از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین مرا می‌شناسند؛ چه بدکاریِ ایشان را خواهم بخشید و دگر از گناهشان یاد نخواهم کرد. (ارمیا ۳۱: ۳۱-۳۴)

این قطعهٔ مشهور اغلب نادرست فهمیده شده است.[1] در این قطعه هیچ‌چیز حاکی از آن نیست که، با انعقاد عهد جدید، تجلی [ارادهٔ] خدا در عهد قدیم منسوخ می‌شود. خدا چطور می‌تواند از تجلی پیشین ارادهٔ خویش رویگردان شود؟ بلکه موضوع از این قرار است که رابطه‌ای که انسان بنا بر عهد جدید با فرامین [خدا] دارد مثل آن رابطه‌ای نخواهد بود که بنا بر عهد قدیم با این فرامین داشت. [پس از انعقاد عهد جدید،] دیگر فرامین از بیرون به انسان اعلام نمی‌شوند؛ دیگر چنین نخواهد بود که ارادهٔ غیر بر آنان تحمیل شود و ایشان را محکوم کند. در آن زمان، همگان فرامین خدا را در قلب‌های خویش خواهند داشت و درخواهند یافت که ارادهٔ خدا همان ارادهٔ آنان است.

عیسی مسیح، در آن شبی که به او خیانت شد، این بخش از کلام ارمیای نبی را به شاگردانش یادآوری کرد و از عهد جدیدی سخن گفت که با خون او مُهر می‌شود. او کسی بود که قلب و ارادهٔ خود را به طور کامل با ارادهٔ خدا یکی کرده بود؛ در او و در اطاعت کامل او بود که عهد جدید، که همان مؤانست جدید با خداست، برای ما فراهم شد. همچنان که پولس می‌گوید او «نخست‌زادهٔ سلاله‌ای بزرگ است» (رومیان ۸: ۲۹).

مادامی که جهان باقی است، حیات جدید ما در مسیح حیاتی است «با مسیح و در خدا نهان» (کولوسیان ۳: ۳). ما هنوز در حیات و اراده‌ای زندگی می‌کنیم که به‌کلی از بندگی گناه آزاد نشده‌اند. و به همین دلیل فرامین عهد عتیق چونان حافظ و راهنمای ما اهمیت دارند. اما آن‌ها هرگز نمی‌توانند مؤانست با خدا را که در مسیح به ما عطا شده است از ما بگیرند؛ آن‌ها نمی‌توانند دوباره تبدیل به قانونی شوند که ما را محکوم می‌کند.

---

۱. بنگرید به:
Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, pp. 291-95. ــ و.ا.

۵

از وعده تا تحققِ وعده

از کتاب پیدایش تا کتاب یوشع

داستان‌های مربوط به موسی در عهد عتیق تنها یک بخش از کتابی بزرگ را تشکیل می‌دهند، که با کتاب پیدایش شروع می‌شود و تا پایان کتاب یوشع و تصاحب سرزمین کنعان به دستِ قوم اسرائیل ادامه می‌یابد.[۱] این کتاب شامل مطالب بسیار زیادی است که از آفرینش جهان شروع می‌شود و به ورود قوم اسرائیل به سرزمین کنعان می‌رسد؛ و بعداً هم برحسب ضرورت منطقی محضی که احساس شد به چندین بخش اصلی تقسیم‌بندی گردید. حال، اگر می‌خواهیم داستان‌های مربوط به موسی را بفهمیم، باید با کلیّتِ این کتاب آشنا باشیم، یعنی با آن ساختار کلیِ عظیمی که تمامیّتِ کتاب را می‌سازد.

اگر به مضامین این کتاب نگاه کنیم، احتمالاً آن‌ها را به‌وضوح پراکنده و عجیب می‌یابیم ــ از آفرینش جهان تا تصاحب سرزمین کنعان به دست قوم اسرائیل! آغازی چنین باشکوه ــ و پایانی چنین عادی! سِیری بسیار مهم به سوی پایانی چنین بی‌اهمیت! از جانب خدا چه هدایت‌ها، معجزه‌ها و داوری‌هایی می‌بینیم! و در جانب انسان نیز چه تجلیل و تحقیر، فرمانبرداری

---

۱. فون‌راد دیدگاه خویش دربارهٔ کتاب‌های پیدایش تا یوشع (موسوم به «کتاب‌های شش‌گانه» یا Hexateuch) را در این‌جا بررسی کرده است:

"The Problem of the Hexateuch", in *From Genesis to Chronicles*, pp. 1-58;

نیز بنگرید به:

von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 129-35. ــ و.ا.

و نافرمانی‌ای را می‌بینیم که همگی به این هدف بی‌اهمیت ختم می‌شوند!

با وجود این، معنای کلِ داستان در همین‌جا نهفته است. این داستان نشان می‌دهد که چطور خدا، در جهانی که خود را از او جدا کرده است، در نهان راهی ایجاد می‌کند تا برکت و نجات عطا کند. نقطهٔ عطف کلِ داستان آن‌جاست که داستان از تاریخ کلیِ نژاد بشر می‌گذرد و به داستانی دربارهٔ جریانِ خاصِ رستگاری وارد می‌شود. و این‌جا، در این نقطه، کلام خدا به ابراهیم آمده است که در آن کلِ آینده خلاصه شده است: «تو را برکت خواهم داد... و از تو جمیع قبایل زمین برکت خواهند یافت» (پیدایش ۱۲: ۲–۳). این‌جا، درست در آغاز تاریخ نجاتِ[1] عهد عتیق، از پایان آن سخنی به میان آمده است: پیش‌تر به ما گفته شده است که تدبیر خدا برای نجات از محدودهٔ خاصان درمی‌گسترد و همگان را در بر می‌گیرد، و این‌که این تدبیر سرانجام فراسوی تمام حد و مرزهای قوم اسرائیل برای کلِ بشر اهمیت خواهد یافت. فقط در چنین زمینه‌ای است که می‌توانیم بفهمیم چرا ورود قوم اسرائیل به کنعان تا این حد مهم است.

ممکن است برای ما عجیب باشد که خدا سرزمینی را برگزیند و اهداف خود را در آن متمرکز کند. اما کتاب مقدس با نظر به آنچه خدا برای این جهان مشهود اراده کرده است از سرزمین سخن می‌گوید، و انتخاب سرزمین کنعان از سوی خدا هم بخش اساسی این اراده است. اشعیای ثانی[2] در جامعیت و معنویتِ نبوّت سرآمد تمام انبیای عهد عتیق است.[3] با این حال نباید فراموش کنیم که باز هم تمام تأکید نبوّت او بر سرزمین است. قوم تبعیدی دوباره به سرزمین موعود بازمی‌گردند ــ این جانمایهٔ پیام اوست (اشعیا ۴۹: ۱۴–۲۱؛ ۵۲: ۷–۱۲؛ ۵۴). بنابراین این بازگشت نباید در اصل و اساس به مثابهٔ امری درک

---

1. history of salvation

2. Second Isaiah

۳. «اشعیای ثانی» به مطلبی در کتاب اشعیا ۴۰– ۵۵ اشاره دارد. برای آگاهی از تلقی گسترده و دامنه‌دار فون‌راد از اشعیای ثانی بنگرید به:

Old Testament Theology, vol. 2, pp. 238-62;

نیز بنگرید به:

Brueggemann, *Hopeful Imagination*, pp. 89-130. ــ و.ا.

شود که در عالم اندیشه اتفاق می‌افتد، به مثابهٔ امری که می‌توان آن را احیای دینی بشریت خواند. وعده‌ای که به قوم اسرائیل داده شد، در وهلهٔ اول، این نبود که آنان رابطه‌ای جدید با خدا خواهند داشت. و با این حال، با وعدهٔ دیگری که همان وعدهٔ سرزمین است، رابطهٔ قوم با خدا نیز پیش می‌رود و تغییر می‌کند.[۱] به نظر می‌رسد خدا قصد داشته مطالبهٔ خویش از انسان و وعدهٔ خویش به او را بر عمیق‌ترین شالودهٔ حیات انسان استوار کند ــ یعنی بر زمینی که روی آن زندگی می‌کنیم. تمام ناسازگاری‌های عمیق موجود میان قوم و مطالبه‌ای که خدا در این شرایط از آنان دارد از همین‌جا ناشی می‌شود. نتیجه این می‌شود که خدا در زمینه‌ای که ناسازگاری میان او و قوم به هر صورتی اجتناب‌ناپذیر است به نفع آنان دست به عمل می‌زند. وقتی خدا این سرزمین کنعان را برای خود برگزید، مکانی به نام جُلجُتا[۲] را هم انتخاب کرد، که بخشی از آن سرزمین است ــ و این به معنای چیزی است بسیار فراتر از اطلاعات جغرافیایی.

این کتاب فوق‌العاده (پیدایش تا یوشع) کتابی است که، اگر به محتوایش بنگریم، بر اساس طرح کلیِ وعده‌ـ‌تحقق وعده نوشته شده است. زمانهٔ پدران قوم زمان وعده است؛ و تصرف کنعان به رهبری یوشع زمان تحقق وعده. بدین ترتیب، مسیر مصر به کنعان که از میان بیابان می‌گذرد راهی است که قوم بایست از وعده تا تحقق وعده در پیش بگیرد؛ در تمام گزارش‌های مختلف از آوارگی، اموری را به صورت نوعی می‌بینیم که همچنین بر مسیری صدق می‌کنند که قوم خدا در عهد جدید باید از وعده تا تحقق طی کنند. مسیر منتهی به تحقق [وعده]، که کلیسای عیسی مسیح[۳] روی زمین بر آن حرکت می‌کند، به تعبیری، سایهٔ خود را (عبرانیان ۸: ۵) به عقب و بر آن مسیر اولیه می‌اندازد.[۴] مادامی که وظیفه

---

۱. بنگرید به:
von Rad, "The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch", in *From Genesis to Chronicles*, pp. 58-68; and Brueggemann, *The Land*. ــ و.ا.

2. Golgotha

۳. Church؛ یا جماعت مؤمنان مسیحی؛ امّت مسیحی. ــ م.ف.

۴. در باب ارتباط میان عهدین، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, pp. 319- 409. ــ و.ا.

داریم برحسب ایمان گام برداریم و نه برحسب دیده، ممکن است ما نیز موقعیت حساس رنج‌دیدگی و رهایی‌بخشی الهی را بارها تجربه کنیم.

آوارگی در بیابان

ناب‌ترین و بی‌مانندترین شکل رابطهٔ حقیقی خدا و قوم او، خیلی پیش‌تر از دوران انبیا، در دوران آوارگی این قوم در بیابان دیده می‌شود.[۱] قوم اسرائیل در بیابان هنوز وارد محیط فاسدِ تمدنِ عالی کنعان نشده بودند. این قوم در وضعی نبودند که برای حفظ امنیت خود به دنبالِ اقوام دیگر و اتحاد با آن‌ها باشند. هر زمان که احساس نیاز می‌کردند رو به سوی خدا، و تنها خدا، می‌آوردند؛ در آن «سرزمین خشک با ظلمتی ژرف... سرزمینی که کسی از آن نمی‌گذرد» (ارمیا ۲: ۶؛ نیز بنگرید هوشع ۱۳: ۵)، آنان باید فقط به هدایت خدا و نه هیچ چیز دیگر توجه کنند. در بیابان هیچ‌چیز نبود که بتواند میان قوم و خداوندش مانعی ایجاد کند. آنان باید برای برآوردن تمام نیازهایشان، حتی نیاز به تأمین معاش خود، تنها به خدا توکل کنند. به همین دلیل است که تمام این داستان‌های مربوط به نیازهای قوم قدیم [خدا] و وعده‌هایی که به ایشان داده شده است تقریباً به‌تمامی حکایت از تجارب قوم جدید خدا یعنی کلیسا،[۲] می‌کنند. پولس دربارهٔ یکی از این داستان‌ها چنین می‌نویسد: «این وقایع برایشان روی داد تا سرمشق قرار گیرد[۳] و بهر تعلیم ما، که به پایان زمان‌ها می‌رسیم، مکتوب گشت.» (رسالهٔ اول به کُرنتیان ۱۰: ۱۱)

اجازه دهید اینک به داستان منّ[۴] (خروج ۱۶) و به‌ویژه به بخش دوم آن (از آیهٔ ۱۶ به بعد) نگاهی کنیم. روشن است که راوی داستان صرفاً اتفاق عجیبی را که در ادوار نخست تاریخ قوم اسرائیل روی داده است برای ما نقل نمی‌کند. واقعه‌ای که گزارش شده است به مکان و زمان خاصی تعلق دارد؛ ولی در عین

---

۱. در باب سنّت‌های مربوط به آوارگی در بیابان، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 280- 89. ـــ و.ا.

2. Church

۳. به یونانی «نمونه‌وار» ـــ چونان «پیش‌نمون» یا نشانه‌ای از آنچه قریب‌الوقوع است. (بنگرید به:
von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament"). ـــ و.ا.

4. manna

حال واقعه‌ای سنخ‌نما[1] است، یعنی از چیزی حکایت می‌کند که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها حقیقت دارد.

هنگامی که منّ فروریخت، قوم بیرون رفتند تا آن را جمع کنند؛ سپس هر یک از افراد قوم متوجه شد که آنچه جمع کرده است فقط برای نیاز خود و خانواده‌اش کفایت می‌کند. آنان بیرون رفته بودند تا به آسانیِ تمام منّ جمع کنند، «بعضی زیاد، بعضی کم» [جمع کردند] و با این حال، وقتی همه را جمع کردند، کسی کم یا زیاد نداشت. در این‌جا عقیدهٔ آرامش‌بخشی اظهار شده است که بنا به آن خدا سهم و حقّ هر کس را به او می‌بخشد؛ خدا دقیقاً آن چیزی را به آنان می‌بخشد که در وضعیت خاص خود به آن نیاز دارند. اما نکتهٔ مهم دیگری هم در این داستان وجود دارد؛ منّ را نمی‌توان نگاه داشت. برخی تلاش کردند که آن را ذخیره کنند، اما منّ در دستشان گندید. ما نمی‌توانیم به دلخواه خود و بیش از آنچه خدا می‌خواهد به ما عطا کند از او مطالبه کنیم. باید به آن راضی باشیم که هر روز عطای او را [از نو] دریافت کنیم. اگر با خدا در ارتباط هستیم، تنها روشِ ممکن برای زندگی روشِ «از دست به دهان» است.

در تفسیر معجزهٔ منّ در کتاب سفر تثنیه بر جنبهٔ معنوی این واقعه خیلی بیشتر تأکید شده است:

> به یاد آر راه درازی را که در این چهل سال به هدایت یهوه خدایت در بیابان پیمودی ... تو را به گرسنگی کشاند و بدین‌سان خوارت کرد و سپس منّ را که تو و پدرانت نمی‌شناختید بر تو داد که تناول کنی تا تو را بنماید که آدمی تنها به نان زنده نیست، بلکه به هر آنچه از دهان یهوه برون گردد زنده است. (تثنیه ۸: ۲-۳)

بر اساس این قطعه، منّ فقط غذای جسم نیست؛ بلکه خدا منّ را عطا کرد تا به قوم نشان دهد غذای جسم کافی نیست.[2] قوم فقط زمانی می‌تواند حیات حقیقی داشته باشد که خدا موهبت کلام خویش را به آنان عطا کند.

1. typical

۲. در باب این قطعه، بنگرید به:

von Rad, *Deuteronomy*, pp. 71- 72. — و.ا.

شناسایی سرزمین [کنعان]

پیوستگی روایت کنونی از آوارگی قوم اسرائیل در بیابان با نقل داستان فرستادگان، که برای شناسایی سرزمین کنعان رفته بودند، یکمرتبه از بین می‌رود (اعداد ۱۳-۱۴). این داستان پاسخ این پرسش را به ما می‌دهد که چرا قوم برگزیده برای تصرّف سرزمین موعود کوتاه‌ترین راه (از جنوب به شمال) را برنگزید، و چرا نسل کاملی از بزرگسالان محکوم شدند تا پس از مدت‌ها آوارگی در این سو و آن سو، بی‌آن‌که شاهد تحقق وعده باشند، در بیابان نابود شوند. گزارشی که فرستادگان آوردند تعارض‌آمیز است. کنعان سرزمینی بسیار آباد است (اعداد ۱۳: ۲۷؛ ۱۴: ۷)؛ پس چطور قوم اسرائیل می‌توانند آن را تصرف کنند؟ مشکلاتی که باید بر آن‌ها غلبه کرد بسیار بزرگ‌اند. بنابراین آنان شاهدانی نامعتمد برای موهبتی بودند که خدا وعدهٔ عطای آن را به قوم داده بود. آن‌گاه بود که قوم از تأثیر زیانبارِ ایمانِ حقیر و ضعیف آنان متأثر شدند.

آنان در مواجهه با عظمت طرح و تدبیری که خدا برای قوم در نظر گرفته بود دچار ترس و وحشت شدند. حال به‌روشنی می‌دیدند که خود را درگیر چه کار سختی کرده‌اند، و چون نتوانستند کاملاً به خدا توکّل کنند، خواستند که قوم از ورود به سرزمین کوتاه بیایند. آنان دیدند که انجام دادن وظیفه‌ای که پیشِ روی آن‌هاست بنا بر تمام معیارهای بشری غیرممکن است، و کاملاً مأیوس شدند. آنان تا آن‌جا پیش رفتند که به فکر افتادند برای خود رهبری دیگر انتخاب کنند که با راهنمایی او به مصر بازگردند (اعداد ۱۴: ۴). و آنچه باعث طرح چنین تدابیر و طرح‌هایی می‌شد صرفاً قدرناشناسی و نادیده گرفتن تمامی آن مجموعه اعمال نجات‌بخشی بود که خدا برای آنان انجام داده بود، و وعده کرده بود که باز هم برایشان انجام خواهد داد. تنها یوشع و کالیب[1] حاضر شدند که این بی‌اعتقادی را محکوم کنند: «اگر یهوه از ما خشنود باشد، ما را به این سرزمین در خواهد آورد و آن را بر ما دهد. این زمینی است که در آن شیر و شهد روان است. لیک، از یهوه نافرمانی مکنید... یهوه با ماست.» (اعداد ۱۴: ۸-۹)

1. Caleb

قوم تا آن‌جا پیش رفتند که می‌خواستند یوشع و کالیب را سنگسار کنند، همان مردانی را که تنها کسانی بودند که با توکّل به کلام خدا او را ستوده بودند. آن‌گاه خدا به قضاوت برخاست (۱۴: ۱۰-۱۱)، چرا که قوم به خودِ خدا بی‌حرمتی کرده بودند. موسی قوم را شفاعت کرد و پاسخ خدا به شفاعت او بسیار درخور توجه است. بی‌اعتقادی کلِ این نسل بی‌نهایت عمیق است؛ با این حال، حتی این بی‌اعتقادی هم نمی‌تواند مانع تحقق اهداف نجات‌بخش خدا شود. عجز و قصور این نسل نمی‌تواند تدبیر خدا برای ظهور نجات الهی را بی‌اثر کند: «من زنده هستم ... و مجد یهوه سراسر زمین را پر کند!» (اعداد ۱۴: ۲۱)

اما این نسل نمی‌تواند به سرزمین موعود وارد شود. و آنچه در ادامه می‌آید عجیب و غیرمنتظره است. قوم وانمود می‌کردند که چون نگران سعادت و بهروزی فرزندانشان هستند می‌خواهند از فرمان خدا سرپیچی کنند و به مصر بازگردند (۱۴: ۳)؛ حال آن‌که تقدیر چنین بود که آنان در بیابان بمیرند، اما فرزندانشان وارث وعده شوند (۱۴: ۳۱)! قوم با اعلام این خبر مغرور و خیره‌سر شدند. آنان حالا قصد داشتند با اتکا به تلاش خود چیزی را به دست آورند که برای دریافتش به خدا توکّل نکرده بودند. آنان اراده کرده بودند که با توان خود سرزمین را تصرف کنند. هشدار موسی به آنان بیهوده بود: «یهوه میان شما نیست.»

> با این همه، در خیره‌سری خود، به قلهٔ کوه بر شدند، نه صندوق عهد یهوه و نه موسی اردوگاه را ترک نگفتند. آن‌گاه عَمالیقیان و کنعانیان که ساکن آن کوه بودند فرود آمدند و ایشان را شکست دادند و تا حُرما تعقیب کردند. (اعداد ۱۴: ۴۴- ۴۵)

بدین‌سان اسرائیلیان چندین سال در بیابان آواره بودند. سرانجام، طبق کلام خداوند، زمان آن فرارسید که اجازه یافتند به سمت کنعان پیشروی کنند و میراث خود را در آن سرزمین در اختیار بگیرند.

بالاق و بلعام

در این قسمت از روایت، سرگذشت تأمل‌برانگیز بلعام[1] و اقدام او برای نفرین کردن قوم آمده است. این داستان به طرز عجیبی کلِ موضوع تجلّی ارادهٔ خدا را که به واسطهٔ موسی عطا شد خلاصه می‌کند. بنابراین، به عنوان نتیجهٔ پژوهشمان، به این داستان و معنای باطنی آن نگاهی دقیق‌تر خواهیم داشت (اعداد ۲۲-۲۴).[2]

قوم اسرائیل اینک «در دشت‌های موآب، در آن سوی رود اردن، به سمت اریحا» اردو زده‌اند. در این هنگام آنان به تحقق وعده بسیار نزدیک شده‌اند؛ و درست در همین هنگام خطری بسیار جدی آنان را تهدید می‌کند که پیش از این نظیرش را تجربه نکرده‌اند.

در آغاز داستان، با لحنی محکم، ترس و وحشت بالاق،[3] پادشاه موآب، از رسیدنِ اَین جمعیتِ مهاجم بیان می‌شود. او بر آن شد تا از خود در برابر کسانی که از نظر وی توده‌ای بربر و مخلِّ آرامش و امنیت بودند محافظت کند. اما او روشی را که به نظر ما بدیهی می‌رسد دنبال نمی‌کند؛ [یعنی] با آنان وارد جنگ نمی‌شود و در برابرشان هیچ‌گونه عمل خشونت‌بار مشهودی انجام نمی‌دهد. پیک‌هایی به سوی بلعام پیشگو فرستاد که: «بیا و این قوم را از برایم نفرین کن، چرا که از من بسی نیرومندترند.»

در نگرش مردم عصر باستان، نفرینْ چیزی بسیار بیشتر از کلامی شوم است. کسی که نفرین می‌کند نیروهایی شیطانی را که جهان بشری را محاصره کرده‌اند وارد عمل می‌کند. بنابراین مردم می‌توانند این نیروهای شرارت‌بار را برانگیزند و به کار وادارند، چون این نیروها خود اسیرِ میلِ شدید و حریصانه به ویرانگری و نابودی‌اند؛ و عقیده بر آن بود که اشخاص بسیاری هستند که

---

1. Balaam

۲. در باب بلعام، بنگرید به:

von Rad, “The Story of Balaam”;

همچنین بنگرید به:

Hackett, “Balaam”; and Coats, “Balaam: Saint or Sinner?” — و.ا.

3. Balak

می‌توانند بر این ارواح قدرتِ فوق‌العاده‌ای اعمال کنند و آن‌ها را به اطاعت از خودشان وادارند. بلعام یکی از این اشخاص بود و به همین دلیل همه‌جا به عنوان پیشگو شناخته می‌شد. بالاق امیدوار بود که با کمک بلعام شاید بتواند ریشهٔ قوم اسرائیل را از سرزمین خود بکَنَد. اما باید به واژهٔ «شاید» در اعداد ۲۲: ۶ به‌دقت توجه کنیم: «شاید بتوانیم ایشان را شکست دهیم و از این سرزمین برانیم.» بالاق می‌داند که همهٔ این‌ها فقط یک احتمال است؛ وقتی همه‌چیز [از سوی بلعامِ پیشگو] گفته و انجام شود، تضمینی نیست که موفقیت به دست آید. بنابراین در یک طرف عدم‌قطعیت وجود دارد؛ و در طرف مقابل، همان‌طور که روایت به ما می‌گوید، اموری کاملاً قطعی و یقینی که نزد خدا هستند.

در داستان می‌خوانیم که وقتی پیک‌های بالاق رسیدند، بلعام از خدا نظرخواهی کرد ــ خدا ابتدا او را منع کرد، و سپس اجازه داد تا دعوتشان را بپذیرد. البته باید اذعان کنیم که خود بلعام هم شناختِ کمی از خدای زنده داشت؛ او به بت‌های خود رو می‌آورَد ــ اما در چنین موردی این بت‌ها چه کاری می‌توانستند بکنند؟ بت‌پرستان این را قبول ندارند، اما در حقیقت خدای زنده است که حاکم و هادی همه‌چیز است، و بنابراین نویسنده توجه ما را مستقیماً به سوی او جلب می‌کند. بلعام [برای حل‌وفصل این مسئله] باید دستِ‌آخر با خدا ارتباط برقرار کند.

باید، در حاشیه، همچنین به اِشکالی در قالب ادبیِ روایتِ پیشِ روی خود توجه کنیم. داستان ملاقات بلعام با فرشتهٔ خداوند نمی‌تواند دقیقاً ادامهٔ ماقبلِ خود باشد. داستان دوباره موضوع هشدار به بلعام را مطرح می‌کند ــ خشم خدا علیه بلعام برانگیخته می‌شود (اعداد ۲۲: ۲۲). در حقیقت، داستان بلعام و ماده‌الاغ با زبان و بیانی بسیار عالی روایت شده تا ملاقات عجیب خدا با بلعام را، که پیش‌تر در آیات ۹–۲۱ روایت شده است، به شکلی متفاوت و بلکه کامل‌تر برایمان تکرار کند. در آیهٔ ۳۵ به همان نقطه‌ای بازمی‌گردیم که در آیهٔ ۲۰ بودیم. بلعام در شُرُف آن است که همراه شاهزادگان بالاق راهی شود.

این‌جا نکتهٔ محوری و حساس داستان پیش می‌آید. بلعام نهایتاً فرشتهٔ

خداوند را دید.[۱] او دقیقاً همان کاری را می‌کند که هر خواننده‌ای از او انتظار انجام دادنش را دارد ــ می‌گوید می‌خواهد به خانه برود. اما ــ و این از همه‌چیز عجیب‌تر است ــ این دقیقاً همان کاری است که انجام نمی‌دهد. هر خواننده‌ای باید سیر وقایع را با نگرانی دنبال کرده باشد، زیرا هدف بلعام انجام دادن کاری هولناک است ــ او می‌خواهد قوم را نفرین کند. اگر بلعام در این‌جا دوباره به خانه فرستاده شده بود، داستان فقط قصه‌ای آموزنده می‌شد که نشان می‌داد چطور خدا بار دیگر بلا و مصیبت را از قومش دور کرده است. اما خدا اجازه می‌دهد که آن پیشگو به راهش ادامه دهد. خدا راه بلعام را نمی‌بندد؛ و از سَرِ خشم او را به زمین نمی‌زند؛ فقط سخنی را که بلعام باید بگوید در دهانِ او می‌گذارد. در این‌جا داستانِ ما نکته‌ای را بیان می‌کند که در ایمانِ عهد عتیق بسیار مهم است؛ خدا برای آن‌که سِیرِ تاریخ و سرنوشت بشر را هدایت کند، به مخالفت مدام با طرح‌هایی که آنان درانداخته‌اند و در پیش گرفته‌اند رو نمی‌آورد. برعکس، به آنان اجازهٔ عمل می‌دهد. ظاهراً آنان فقط طبق تدابیرِ خودشان عمل می‌کنند؛ و با این حال از این‌که به ابزار خدا مبدل شوند و در حقیقت طبق تدبیرِ او عمل کنند گریز و گزیری هم ندارند.

بلعام به دشت‌های موآب رسید و بی‌درنگ دست‌به‌کار شد. بالاق او را به قلهٔ کوه راهنمایی کرد، و از آن‌جا توانست اردوگاه قوم را در دره ببیند ــ البته فقط تعدادی از افراد قوم را که بسیار به او نزدیک بودند دید و مابقی در دیدرسِ او نبودند. ممکن است خوانندهٔ امروزی در این قسمت از داستان بیش از همه به مسائل روان‌شناختی علاقه و توجه داشته باشد؛ بلعام پس از دیدار با خدا به کاری که بر عهده گرفته بود چگونه می‌اندیشید؟ البته از نظر نویسنده و خوانندگان نخستینْ تمام اهمیت داستان بر آنچه بلعام قرار است بگوید متمرکز شده است. فعلاً خود بلعام هم چندان مهم نیست؛ او به عبارتی شخصیتی خاکستری است، و باید هم چنین باشد. در دنبالهٔ داستان می‌بینیم که چطور این

---

۱. در باب فرشتهٔ خداوند، بنگرید به:
von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 285-89.

پیشگوی مشهور فقط ابزاری می‌شود در دست خدا. اما این روایت نکته‌ای را برای ما کاملاً روشن می‌کند: بلعام هنوز قصد نفرین کردن قوم را دارد و تمام مقدّمات لازم را هم فراهم می‌کند.

بلعام به جای مرتفعی رفته است؛ هفت قربانگاه ساخته شده است؛ قربانی پیشکش کرده‌اند؛ و، همان‌طور که در این قبیل مراسم جادویی مرسوم است، او مکانی را که قرار بود از آن‌جا سخن بگوید به طرز اسرارآمیزی چندین بار تغییر می‌دهد. راوی کاملاً عامدانه تمام این اعمال جادویی را به‌تفصیل شرح می‌دهد. میان این حقه‌بازی‌ها و سخنان برکت‌بخشی که به محض آغاز تکلّم بلعام از دهان او خارج خواهند شد، تضاد بسیار شدیدی وجود دارد. هدف راوی این است که از معنای جزء‌به‌جزءِ این تضاد سر درآورَد؛ درس اصلی کلِ داستان هم همین است. بلعام از خود سلب اختیار کرد. او مانند آدم ماشینیِ عمل می‌کرد. اهداف اعمال او و نتایجی که از آن اعمال حاصل می‌شد هیچ ارتباطی با هم نداشتند. او مثل کاریکاتوری از انسان رفتار می‌کند. در حقیقت در تمام آنچه انجام می‌دهد به قدر کفایت جدی است. اما حالا که خود را در برابر قوم خدا قرار داده است، هیچ تسلطی بر تأثیرات سخنانش ندارد؛ در حقیقت بر خودِ کلامش هم هیچ تسلطی ندارد. پس آن شهرت دیرینه‌اش به عنوان پیشگو از کجا آمده بود؟

با نظر به تمامی آنچه گذشت، می‌توانیم به‌خوبی تصور کنیم که خوانندگان دوران باستان با چه توجه دلهره‌آمیزی منتظر شنیدن نخستین سخنانِ بلعام بوده‌اند. و با همین نخستین سخنان بود که شگفتی عظیمی آشکار شد. بلعام، با این‌که همه‌گونه اعمال جادویی انجام داده بود، متوجه شد که اصلاً نمی‌تواند نفرین کند:

> چه‌سان می‌توانم نفرین کنم کسانی را که خدا نفرینشان نکرده است؟
> چه‌سان می‌توانم متهم کنم آنانی را که یهوه متهمشان نکرده است؟ (اعداد ۲۳: ۸)

این‌جاست که داستان بلعام به نقطهٔ اوج خود می‌رسد. اینک ابعاد نهانی و درونیِ تمام این وقایعِ عجیبْ آشکار و گشوده می‌شود. کلامی پیشگویانه از

ارادهٔ خدا که از دیدهٔ انسان پوشیده است پرده برمی‌دارد، آن اراده‌ای که در و پسِ پشتِ تمام طرح‌ها و تدابیری که بشر برای خود در سر می‌پرورَد فعال و دخیل است. برکت خدا تأثیر سیاه‌ترین و شوم‌ترین نفرین‌ها را از بین می‌برد.

تصویر حیرت‌انگیزی است: بلعام به قومی فرومی‌نگرد که در پایین اردو زده‌اند و از آنچه قرار است اتفاق افتد کاملاً بی‌خبرند:

آری از چکاد صخره می‌بینمش،
از فراز تپه‌ها می‌نگرمش؛
اینک قومی که جدا سکنی گزیده است،
و خود را در زمرهٔ ملت‌ها قرار ندهد! (اعداد ۲۳: ۹)

قومِ عهد قدیم اغلب این‌گونه به خود می‌اندیشند. آنان در [زمان] جدّشان ابراهیم از میان جمیع اقوام عالم فرا خوانده و دعوت شده‌اند.[۱] این قوم از نعمت خداشناسی خاص و نیز وعده برخوردار شده‌اند تا روزی میانجیِ نجاتی باشند که به تمام اقوام زمین عرضه می‌شود (پیدایش ۱۲: ۳). بنابراین این قوم اعتقاد داشتند که خدا بود که آنان را در وضعیت جدایی از دیگر اقوام قرار داد. بزرگان قوم خدا با تمام وجود دلمشغولِ آن بودند که گنجینهٔ ایمان قوم اسرائیل را از تمام پلیدی‌های اندیشهٔ کافران به دور نگه دارند. در پایان این الهام غیبی، بلعام ناگهان و به طرز عجیبی به یاد مرگ خویش افتاد:

ای کاش به مرگِ برائت‌یافتگان بمیرم،
ای کاش سرانجامِ من چون فرجام ایشان باشد! (اعداد ۲۳: ۱۰)

آن پایین در دره، قوم اسرائیل با آرامش اردو زده‌اند و از خطری که تهدیدشان می‌کند کاملاً بی‌خبرند. این تصویری است از روش نزاع خدا با نیروهای نفرین شیطانی ــ نیروهایی که خارج از حیطهٔ توانایی‌های بشر کار می‌کنند. شگفتا که چگونه قومی که ظاهراً به‌شدت مشغول زندگی خویش‌اند هیچ کار

۱. خدا از میان جمیع بندگانش ابراهیم را برگزید و دعوت کرد تا با او عهد ببندد. پس از ابراهیم، قوم اسرائیل، از آن روی که از ذریّهٔ او هستند، در این دعوت و عهد شریک و سهیم‌اند و خدا ایشان را از میان جمیع اقوام عالم برگزیده و دعوت کرده است. ــ م.ف.

خاصی [برای دفع خطر قریب‌الوقوع] انجام نمی‌دهند. بالاق فقط تماشاگر کارهای بلعام است؛ و قوم اسرائیل با آرامش و بی‌هیچ نگرانی‌ای در دره اردو زده‌اند. فقط آن قدرت‌هایی وارد عمل شده‌اند که فراتر از حیطهٔ تأثیر قوای بشری جای دارند. در یک سو بلعام قرار دارد که قادر است نیروهای جهان زیرین را به کار وادارد (یا، به بیان دقیق‌تر، کسی که خودش اسیر و تابع نیروهای جهان زیرین شده است)؛ و در سوی دیگر خداوند خدا قرار دارد. بار دیگر تأکید می‌کنیم که این دقیقاً همان چیزی است که راوی می‌خواهد روشن کند؛ داوری در این نزاع کارِ انسان نیست، کار ساحتی فراتر از ساحت بشری است. در ادوار نخستین، قوم به‌روشنی گفته‌اند که این نزاعی است میان خدا و شیطان.

در پیشگویی‌هایی که در آن‌ها به جای نفرین از برکت سخن می‌رود، دید پیشگو به افق‌های وسیع‌تری باز می‌شود. خدا نمی‌تواند دروغ بگوید![1] کلامی که گفته است هرگز بی‌اثر نمی‌شود (اعداد ۲۳: ۱۹). تنها بر اساس همین باور ساده است که می‌توانیم تبیین کنیم چگونه انتظارِ نجات و داوری آینده در قوم اسرائیل به جایی رسید که به جریانی عظیم و نیرومند تبدیل شد. در هر دوره انبیایی در میان قوم اسرائیل ظهور کردند که آینده را پیشگویی می‌کردند؛ و به مردم می‌گفتند که تمام نسل‌های پسین باید امیدوار به تحقق وعده‌هایی باشند که در زمان حال تحقق نیافته‌اند، تا این امیدواری خدا را راضی بدان کند که با تحقق وعده‌ها خویش را مجد ببخشد. هیچ‌یک از وعده‌های خداوند ممکن نیست برای همیشه تحقق‌نایافته بماند.

دلایلی برای این فکر داریم که در اسرائیل نوعی جشن تاج‌گذاری وجود داشته است، مراسمی رسمی که در آن ظهور خدا و پادشاهی او در قالب عمل عبادی بزرگ و مهمی جشن گرفته می‌شد.[2] قوم عهد قدیم تصور می‌کردند که حاکمیت خدا هنوز در جهان با مخالفت‌ها و مقاومت‌های فراوانی روبه‌روست.

---

۱. منظور این‌که محال است خدا دروغ بگوید. ــ م.ف.

۲. در باب جشن تاج‌گذاری در اسرائیل باستان و سرودهای دینی مربوط به آن، بنگرید به:

von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, pp. 362- 64; and owinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, vol. 1, pp. 106- 92. ــ و.ا.

به همین دلیل این قوم همواره در این انتظارِ پرشور به سر می‌برد که زمان پیروزی قطعی خدا فرابرسد، آن زمانی که خدا در سرتاسر زمین به عنوان پادشاه پذیرفته می‌شود. نقطهٔ اوج این مراسم احتمالاً آن فریاد بلند پیروزی بود که از فکرِ ظهورِ قریب‌الوقوع حاکمیتِ خدا سر می‌دادند. خدا گوش این پیشگوی بیگانه را برای شنیدن کلام خود گشود تا هم‌اینک ناگهانی کلامی را به او بگوید که شبیه همان فریاد پرشور پیروزی بود. اینک او حقیقت را فهمید: اگر قومی این‌چنین آماده منتظرِ فرارسیدن پادشاهی خدا باشند، هیچ جادو و سحری بر آنان کارگر نیست (اعداد ۲۳: ۲۱).

تمام این مدت بالاق خشمگین است؛ اما خشم او نمی‌تواند مانع سیل برکاتی شود که از دهان بلعام جاری می‌شود. بلعام در سومین الهامِ خود شعر بی‌نظیری در ستایش سرزمین موعود خواند:

خیمه‌های تو چه زیباست، ای یعقوب!
و مسکن‌های تو، ای اسرائیل!
به‌سان دره‌هایی که می‌گسترند،
به‌سان بوستان‌هایی بر کرانهٔ رود،
به‌سان صبرزردهایی که یهوه کاشته است،
به‌سان سدرهای کنار آب! (اعداد ۲۴: ۵-۶)

این همان سرزمینی است که خدا برگزید تا پادشاهی آینده‌اش را در آن‌جا پایه‌گذاری کند.

سرانجام طاقت بالاق طاق شد. تصمیم گرفت که بلعام را بیرون کند. بلعام جریان پیشگویی‌اش را پایان داد. اما درست همان وقت که در شرف بازگشت بود، دوباره کاملاً بی‌اختیار شروع به پیشگویی کرد. روح او بر آینده و بر دورترین هدف تاریخِ نجات آن‌چنان که در عهد عتیق آشکار شده است تأکید می‌کند. این‌جا، روحِ پیشگو به سوی پایان واقعیِ تمام امور می‌رود و به آن می‌رسد. این امر از مقدمهٔ مشروح و به‌ویژه مهم و تأثیرگذارش معلوم می‌شود:

آن‌گاه الهام خویش بیان کرد، گفت:
«الهام بلعام، پسر بعور،
الهام مردی که روشن‌بین است،
الهام آن کس که کلام‌های خدای را می‌نیوشد،
آن کس که بر علم خدای متعال واقف است،
می‌بیند آنچه را قادر متعال می‌نمایاند،
کسی که بر زمین می‌افتد، لیک پرده از برابر چشمانش یک سو می‌شود.»
(اعداد ۲۴: ۱۵-۱۶)

انگار پیشگو مردد است که این آخرین راز را ناگفته بگذارد و بگذرد، یا این‌که دست‌کم آن را برای مخاطبانش آسان‌فهم کند. به همین دلیل، با مخاطبانش دربارهٔ این صحبت می‌کند که اگر فردی بخواهد رسانه و ابزاری برای چنین الهام الهیِ مهمی باشد، به تمرکز طاقت‌فرسا، سرکوب، کتمان و حذف تمام حیات ذهنی فردی نیاز دارد. چشمان سرش بسته می‌شوند؛ و فقط از این طریق است که می‌تواند الهام خدای قادر متعال[1] را دریافت کند. «خضوع» ــ او صرفاً با خضوع هرچه تمام‌تر در پیشگاه خداست که می‌تواند الهام را دریافت کند. و سپس با نگاه به او می‌فهمیم که چگونه، آن‌گاه که فرد خاضع در تأملاتش ترکِ نفس می‌کند، منظرِ محو و مات به‌تدریج واضح و روشن می‌شود. ویژگی‌های اصلیِ مبهم‌ترین و رازآمیزترین الهام نه یکباره، که به‌تدریج فهم می‌شوند:

می‌بینمش ــ لیک نه بهر زمان اکنون؛
می‌نگرمش ــ لیک نه در نزدیک.
اختری برآمده از یعقوب برون خواهد گشت،
و عصایی برآمده از اسرائیل ظهور خواهد کرد. (اعداد ۲۴: ۱۷)

مسیحا! این‌جاست که بلعام به انتظار برای حکمرانی اشاره می‌کند، که از سوی خدا برای نجات بخشیدن می‌آید و دربارهٔ او شواهد بسیاری در عهد عتیق

1. Almighty

می‌یابیم. اما انبیا سیمای این پادشاه مسیحایی را به شیوه‌ای مشابه توصیف نمی‌کنند. در کتاب اشعیا، تصویر مسیحایی را می‌بینیم که برائت الهی[1] را بر زمین برقرار می‌کند و یاری‌رسان فقراست (اشعیا ۱۱: ۱-۵). در سفر پیدایش (۴۹: ۹-۱۲) کسی را می‌یابیم که

کرّه الاغ خویش بر تاک می‌بندد
و کرّهٔ ماده الاغش را بر کندهٔ تاک،
جامه‌اش را در شراب می‌شوید
و رخت خود را در خون رزان،
چشمانش از شراب سیاه‌ترند
و دندان‌هایش از شیر سپیدتر. (پیدایش ۴۹: ۱۱-۱۲)

آیا ما به باغ عدن[2] بازگشته‌ایم؟ آیا این بازگردانیِ برکتِ نخستینی است که از سوی خدا به بشریت عطا شد؟[3]

ما در مقام مؤمنان مسیحی موظفیم بگوییم که در هر کدام از این تصاویر و تصورات چیزی دربارهٔ مسیح هست؛ البته هر کدام از آن‌ها به افکار و عقاید دوره‌ای خاص مربوط می‌شوند و اهمیت و اعتبارشان همیشگی نیست. بلعام دربارهٔ مسیحایی می‌گوید که «شقیقه‌های موآب را می‌کوبد» (اعداد ۲۴: ۱۷). این سخن به‌وضوح نشان می‌دهد که آن تصویر کاملی که ما در عهد جدید از مسیح می‌بینیم به ذهن او خطور نکرده است. از نظر او، بالاق و موآب قدرت‌های متخاصم خدا هستند، و در برابر قلمروی که خدا برای خود برگزیده و تحت حمایت خود درآورده صف‌آرایی کرده‌اند. پیشگویی الهام بلعام چنین است که این‌ها قدرت‌های متخاصمی هستند که سرانجام مغلوبِ کسی خواهند شد که مسح‌شدهٔ خداوند[4] است.

۱. righteousness of God، منظور برائتی است که خدا با عطای آن آدمی را از گناهان پاک می‌کند. این نوع برائت در مقابلِ برائتی قرار دارد که انسان خود با انجام دادن دستورات و اعمال شرعی آن را به دست می‌آورد. ــ م.ف.

2. garden of Eden

۳. در باب این قطعه، بنگرید به:
von Rad, *Genesis*, pp. 424-26. ــ و.ا.

4. anointed of the Lord

به‌سرعت از نقطهٔ اوج داستان به نتیجه‌گیری می‌رسیم. بالاق از تلاش برای آسیب رساندن به اسرائیل دست کشید و بلعام به خانهٔ خویش بازگشت (اعداد ۲۴: ۲۵).

کلِ داستان بلعام قصه‌ای نیست که بی‌هدف نقل شده باشد. این داستان، در شکَل و قالبی که اینک در دست ماست، بیان عقاید یقینیِ کاملاً روشن و آموزه‌های اصلیِ وحی عهد عتیق است. خدا در کنار قوم خود می‌ایستد تا به آنان کمک کند. آنان برای محافظت از خود به انسان‌ها یا سیاست مبتنی بر قدرت متکی نیستند. افزون بر این، حتی شوم‌ترین اهداف دشمن علیه قوم خدا محکوم به آن است که چنان دگرگون شود که برای قوم مفید و سودمند باشد. بلعام برای نفرین کردن آمد ــ اما ماند تا برکت دهد. پس این داستان آشکارا نکته‌ای را برای ما روشن می‌کند که ما فقط با ایمانیِ جسورانه و پرمخاطره قادر خواهیم بود آن را به گونه‌ای دیگر بفهمیم. کلِّ تاریخ رازی در خود دارد که از چشم انسان طبیعی پنهان است. داستان بلعام [راز درون] تاریخ را نمایان کرد و معجزه‌ای را آشکار ساخت. بلعام آمد و می‌خواست نفرین کند؛ و می‌توان گفت، به‌رغم خواست او، نفرین تبدیل به برکت شد.

حال اگر این داستان را «قصه» می‌دانیم، نباید آن را قصه‌ای روایتگرِ آرزوها بدانیم که صرفاً تخیل بشری آن را املا کرده است؛ این قصه مطابق با واقعیتی است که قوم عهد قدیم آن را در تاریخ طولانیِ همراهی با خدایشان تجربه و آزمایش کرده بودند. کلیسای مسیحی، با نگاهی به تاریخ خود، باید اعتراف کند که خودش نیز اغلب وارث برکت بلعام بوده است. این داستان همچنین به‌صراحت حقیقت کلام عهد جدید را بیان می‌کند: «می‌دانیم که همه‌چیز بهر خیر و صلاح آنان که خدا را دوست می‌دارند و بنا بر مشیّت او فرا خوانده شده‌اند، دست به دستِ هم می‌دهد.» (رومیان ۸: ۲۸)

نتیجه

در آخرین کتابِ عهد جدید دربارهٔ کسانی می‌خوانیم که «سرود موسی بندهٔ خدا و سرود برّه را سر دادند» (مکاشفهٔ یوحنّا ۱۵: ۳). سرودی که در موسی

آغاز شد و در مسیح محقق گشت. ما [در این اثر] کوشیدیم خطوط اصلی انکشاف خدا را آن‌گونه که به موسی عطا شد به‌اختصار شرح دهیم. این خطوط چیست؟ اول، دعوت از قوم برگزیدهٔ خدا برای این‌که کاملاً تحت هدایت خدا و مطیع ارادهٔ او زندگی کنند. این دعوت دعوتی است برای سیر و سفر، برای حرکت به سوی سرزمین موعود. [دوم،] خدا در انکشاف خویش کسی است که میان قومِ خود به رحمت و داوری حضور دارد؛ [سوم،] انتقال شریعت خدا، شریعَتی که به عنوان حافظ و هدایتگر عطا شده است و با رضا و رغبت پذیرفته و رعایت می‌شود. [چهارم،] بینش دربارهٔ هدف فراگیرنده‌ای که در پایان زمان‌ها تحقق می‌یابد، آن هنگامی که تمام ملت‌ها به ملکوت خدا درمی‌آیند.

اگر خوانندگان این کتاب آشنایی مختصری با عهد جدید داشته باشند، به‌آسانی تصدیق می‌کنند که تمام این اصول وحی عهد عتیق همچنان به قوّت تمام، ولو در اشکالی اصلاح‌یافته، در عهد جدید باقی مانده‌اند. آنچه در موسی محو و تار بر ما نمودار گشت، در عیسی مسیح بسیار واضح و روشن نشان داده شده است. و دقیقاً از آن روی که چنین نور تابان کاملی داریم، مسئولیتی که بر دوش ماست بسیار سنگین‌تر از مسئولیتی است که قوم خدا در عهد عتیق بر دوش داشت.

فهرست مفاهیم

Almighty	قادر متعال
altar	قربانگاه
angel	فرشته
apostle	رسول
ascetic	زاهد
Bible	کتاب مقدس
bless	برکت
Book of Covenant	کتاب عهد
calling	دعوت
canon	کتاب‌های اصیل‌شمرده
Chosen people	قوم برگزیده
condemnation	محکومیت
congregation	عبادت همگانی
curse	نفرین
demi-god	نیم‌خدا ـ نیم‌انسان
Deuteronomic Code	قوانین تثنیه‌ای
devil	شیطان
disobedience	نافرمانی
diviner	پیشگو
divinity	الوهیت
enlightenment	روشنابخشی
Enthronement Festival	جشن تاج‌گذاری
exclusiveness	انحصاری بودن
faith	ایمان
Feast of Tabernacles	جشن سایه‌بان‌ها
gift	عطیه، موهبت
God's self-revelation	انکشافِ نفسِ خدا
grace	فیض، لُطف

hiddenness	اختفا
high priest	کاهن اعظم
history of salvation	تاریخ نجات
holiness	تقدّس
Holiness Code	قانون قداست
holy	مقدّس
Holy Spirit	روح‌القدس
idol	بت
idolatry	بت‌پرستی
incarnation	تجسّم
inspiration	الهام
intercessor	شفیع، میانجی
judgment	داوری
kingdom	پادشاهی
Kingdom of God	ملکوت خدا، پادشاهی خدا
Law	شریعت
lawgiver	شارع
Lebensraum	زیست‌جای
Living God	خدای زنده
Lord	خداوند
magic	جادو
manifestation	تجلّی
manna	منّ
mediator	میانجی
mercy	رحمت
Messiah	مسیحا
Messianic king	پادشاه مسیحایی
miracle	معجزه

myth	اسطوره
necrommancy	احضار ارواح
New people of God	قوم جدید خدا [مؤمنان مسیحی]
obedience	اطاعت
offerings	پیشکشی
oracle	الهام غیبی
patriarchs	پدران قوم
Pentecost	عید پنجاهه
people of God	قوم خدا
Promised land	سرزمین موعود
prophecy	پیشگویی (مترادف با نبوت انبیا)
prophet	نبی، پیامبر
rebirth	نوازش
redemption	رستگاری
revelation	انکشاف، وحی
righteousness	برائت، بی‌گناهی
Sabbath	سبّت
sacrifice	قربانی
saint	قدیس
salvation	نجات
sanctity	قداست
Saving will	ارادهٔ نجات‌بخش
Scripture	کتاب مقدس
seer	پیشگو
service	خدمت
shrine	معبد
Social Christianity	مسیحیت اجتماعی
soothsaying	پیشگویی (کار غیبگویان و ساحران)
sorcery	سحر
sovereignty	حاکمیت
symbol	نماد
synagogue	کنیسه
Ten Commandment	فرامین دهگانه
Tent of meeting	خیمهٔ میعاد
thankfulness	شکرگزاری
tradition	سنّت
trust	توکّل
typical	سنخ‌نما
underworld	عالم مردگان
verse	آیه
will	ارده، مشیّت

فهرست اسامی

Aaron	هارون
Abraham	ابراهیم
Baal	بَعل
Balaam	بَلعام
Balak	بالاق
Caleb	کالیب
Canaan	کنعان
David	داود
Deuteronomy	سفر تثنیه
Elijah	ایلیّا
Esau	عیسو
Exodus	سفر خروج
Galilee	جلیل
garden of Eden	باغ عَدن
Genesis	سفر پیدایش
Great Sea	دریای باختر
Golgotha	جُلجُتا
Hosea	هوشَع
Isaiah	اِشَعیا
Ishtar	اِیشتَر
Jabbok River	رود یَبّوق
Jacob	یعقوب
Jeremiah	اِرمیا
Jericho	اَریحا
Jerusalem	اورشلیم
Jesus Christ	عیسی مسیح
John	انجیل یوحنّا
Joshua	یوشَع
Judah	یهودا
Judges	داوران
Korah	قورَح
Leviticus	سفر لاویان
Luke	انجیل لوقا
Manoah	مانوح
Marduk	مَردوک
Midian	مِدیان
Moab	موآب
Moses	موسی
Mount Carmel	کوه کَرمَل
Mount Horeb	کوه حوریب
Nazareth	ناصریّه
Negev	نَقَب
New Testament	عهد جدید
Numbers	سفر اعداد
old covenant	عهد قدیم
Old Testament	عهد عتیق
Osiris	اوزیریس
Paul	پولُس
Peniel	فِنیئِل
People of Israel	قوم اسرائیل
Pharaoh	فرعون
Psalms	مزامیر
Re	رَع
Ruth	روت

شِکیم	Shechem
کوه سینا	Sinai
یَهوِه	Yahweh
شمشون	Samson
مَقدِس	sanctuary
اشعیای ثانی	Second Isaiah

کتابنامه

Barton, John. "'The Work of Human Hands' (Psalm 115:4): Idolatry in the Old Testament." In *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, edited by William P. Brown, 144–203. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2004.

Brueggemann, Walter. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982.

———. *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*. Philadelphia: Fortress, 1986.

———. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. 2nd ed. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 2002.

Capetz, Paul E. "The First Commandment as a Theological and Ethical Principle." In *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, edited by William P. Brown, 174–92. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2004.

Childs, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1974.

Coats, George W. "Balaam: Saint or Sinner?" In *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*, edited by George W. Coats, 56–62. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 35. Sheffield, UK: JSOT Press, 1985.

———. *Moses: Heroic Man of God*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 57. Sheffield, UK: JSOT Press, 1988.

———. "The Moses Narratives as Heroic Saga." In *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*, edited by George W. Coats, 33–44. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 35. Sheffield, UK: JSOT Press, 1985.

Freedman, David Noel, M. P. O'Connor, and Helmer Ringgren. "יהוה YHWH." In *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Rinngren, 5:500–521. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Habel, Norman. *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1995.

Hackett, Jo Ann. "Balaam." In *The Anchor Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 1:569–72. New York: Doubleday, 1992.

Mowinckel, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. in 1. Translated by D. R. Ap-Thomas. 1962. Reprinted with a new Foreword by James L. Crenshaw. Biblical Resource Series. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Olson, Dennis T. *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1994.

Rad, Gerhard von. *Deuteronomy: A Commentary*. Translated by Dorothea Barton. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1966.

———. *From Genesis to Chronicles: Explorations in Old Testament Theology*. Translated by E. W. T. Dicken. Edited by K. C. Hanson. Fortress Classics in Biblical Studies. Minneapolis: Fortress, 2005.

———. *Old Testament Theology*. 2 vols. Translated by D. M. G. Stalker. 1966, 1970. Reprinted with new Introduction by Walter Brueggemann. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

———. "The Story of Balaam." In *God at Work in Israel*, 36–39. Translated by John H. Marks. Nashville: Abingdon, 1980.

———. "Typological Interpretation of the Old Testament." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*, edited by Claus Westermann, 17–39. Richmond, VA: John Knox, 1963.

Richardson, M. E. J. *Hammurabi's Laws: Text, Translation, and Glossary*. Biblical Seminar 73. Sheffield, UK: Sheffield Academic, 2000.

Roth, Martha. "The Laws of Hammurabi." In *The Context of Scripture*, vol. 2, *Monumental Inscriptions*, edited by William W. Hallo et al., 335–53. Leiden: Brill, 2000.

Westermann, Claus. *Genesis 12–36*. Translated by John J. Scullion. Continental Commentaries. Minneapolis: Augsburg, 1985.

برای مطالعهٔ بیشتر

موسی

Blenkinsopp, Joseph. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.

Britt, Brian. *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 402. London: T. & T. Clark, 2004.

Brueggemann, Walter. "The Alternative Community of Moses." In *The Prophetic Imagination*, 1–19. 2nd ed. Minneapolis: Fortress, 2001.

Buber, Martin. *Moses: The Revelation and the Covenant*. New York: Harper, 1958.

Coats, George W. *Moses: Heroic Man of God*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 57. Sheffield, UK: JSOT Press, 1988.

———. *The Moses Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 161. Sheffield, UK: JSOT Press, 1993.

———, editor. *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 35. Sheffield, UK: JSOT Press, 1985.

Gottwald, Norman K. "Traditions about Moses: Exodus, Covenant, and Lawgiving." In *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, 179–227. Philadelphia: Fortress, 1985.

فرامین دهگانه و شریعت

Braaten, Carl E. *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Brown, William P., editor. *The Ten Commandments: The Reciprocity of*

Faithfulness. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2004.

Chittister, Joan. *The Ten Commandments: Laws of the Heart*. Maryknoll, NY: Orbis, 2006.

Crüsemann, Frank. *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*. Translated by Allan W. Mahnke. Minneapolis: Fortress, 1966.

Harrelson, Walter J. *The Ten Commandments and Human Rights*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1980.

———. *The Ten Commandments for Today*. Louisville: Westminster John Knox, 2006.

Hauerwas, Stanley, and William H. Willimon. *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life*. Nashville: Abingdon, 1999.

Miller, Patrick D. *The Ten Commandments*. Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

Patrick, Dale. *Old Testament Law*. Atlanta: John Knox, 1985.

Zimmerli, Walther. *The Law and the Prophets: A Study in the Meaning of the Old Testament*. Translated by R. E. Clements. Oxford: Blackwell, 1965.

آثار دیگرِ گرهارت فون‌راد

Biblical Interpretations in Preaching. Translated by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1977.

Genesis: A Commentary. Translated by John H. Marks. Rev. ed. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1972.

God at Work in Israel. Translated by John H. Marks. Nashville: Abingdon, 1980.

Holy War in Ancient Israel. Translated and edited by Marva J. Dawn. 1991. Reprint, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000.

Studies in Deuteronomy. Translated by David Stalker. Studies in Biblical Theology 1/9. Chicago: Regnery, 1953.

Wisdom in Israel. Translated by James D. Martin. Nashville: Abingdon, 1972.

نمایه